П. П. Блонскій,
Привать-доцентъ Московскаго Университета.

ФИЛОСОФІЯ ПЛОТИНА.

МОСКВА. — 1918.
Товарищество ТИПОГРАФІИ А. И. МАМОНТОВА.
Арбатская пл., Филипповскій пер., д. № 11.



Электронный вариант книги выполнен в Перервинской духовной семинарии

www.pds.orthodoxy.ru

Москва
2004

Эту книгу посвящаю

моей бабушкѣ

Аннѣ Васильевнѣ Донъ-Алонзо.

ВАЖНѢЙШІЯ ИСПРАВЛЕНІЯ.

Страница:	*Строка:*	*Напечатано:*	*Надо:*
37	11	кемментаріевъ	комментаріевъ
41	2	второй книги	книги
65	19	познается	постигается
105	36	на то	только на то
123	9	слѣдующей главѣ	слѣдующихъ главахъ
123	34	разграниченіе	разграниченіе понятій
131	13	легко	можно
136	26	какъ увидимъ въ слѣдующей главѣ	*вычеркнуть*
146	20	и также;	, а также
151	40	имматеріализма	матеріализма
161	40	сознаніе	сознаваніе
163	37	вѣдь	но
173	40	Психологія ощущеній	Психологія
177	19	душѣ	духѣ
186	30	производитъ	производятъ
201	1	не	не словесныя
201	20	чта	что
202	14	видотворчества	видотворчество
234	30	содержаніе	содержащія
239	19	такого сущаго къ отрицанію единства	къ отрицанію единства такого сущаго
248	8	таковымъ	естественнымъ
270	22	и	отчасти и
277	20	словамъ	словомъ
292	19	развивается	развивается въ соотвѣтствующихъ частяхъ
304	22	изъ	и изъ
305	18	II 8	II 8 и IV 6
356	10—16	перепутана нумерація примѣчаній (на стр. 198 примѣч. не должно быть).	
357	37	—	Ср. „formae“ Апулея.

Богъ языческаго религіознаго сознанія вездѣ „богъ“, а христіанскаго — „Богъ“.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Если основнымъ признакомъ совершенства научной работы является исчерпывающее изложеніе, то моя работа, безусловно, далека отъ совершенства. Мнѣ приходилось слишкомъ много тратить на то, чтобы дѣлать „неудобочитаемаго" Плотина яснымъ, и къ этой черновой работѣ присоединялась иная, также черновая работа — устранять многочисленныя прежнія затрудняющія пониманіе Плотина реконструкціи его. Поэтому моя работа слишкомъ часто была работой чернорабочаго, лишь сносящаго старыя постройки и успѣвающаго только расчищать мѣсто для возведенія новой постройки. Это новое, уже совершенное построеніе, по моему убѣжденію, дѣло не близкаго будущаго, и одна изъ задачъ моей работы—убѣдить, что мы не въ концѣ, а въ началѣ изученія Плотина.

Если бы моя работа уничтожила хотя часть обычныхъ легендъ о Плотинѣ, я считалъ бы себя достигшимъ многаго. Однако, я все же хотѣлъ бы дать читателю и положительное представленіе объ исключительной философской геніальности „подлиннаго" Плотина. Я хотѣлъ бы убѣдить читателя въ поразительномъ богатствѣ философскаго наслѣдства Плотина: невозможенъ историкъ философіи безъ детальнаго знанія Плотина; нѣтъ философа безъ рефлексіи надъ мыслями Плотина! Въ моей книгѣ, навѣрное, есть слишкомъ много спорнаго. Но я не очень боялся спорнаго. Наиболѣе всего я боялся неплодотворнаго.

То обстоятельство, что я не буду свою работу защищать въ качествѣ диссертаціи въ Москвѣ, даетъ мнѣ независимость и свободу въ принесеніи благодарности проф. Г. И. Челпанову. Я считаю счастьемъ для своего философскаго развитія, что учился философіи въ его школѣ. Вторая моя благодарность—моему старшему товарищу Г. Г. Шпету, безъ чьей помощи и содѣйствія эта книга не увидала бы свѣта.

Посвятить эту книгу я считаю должнымъ своей бабушкѣ А. В. Донъ-Алонзо, почившей уже 17 лѣтъ назадъ, но вѣчно живой въ моихъ воспоминаніяхъ. Именно ей я считаю себя обязаннымъ основой всего хорошаго, что только можетъ быть во мнѣ, и именно ея образъ до послѣднихъ дней моихъ будетъ наиболѣе сильнымъ и отраднымъ вдохновителемъ моего лучшаго „я".

ОГЛАВЛЕНІЕ.

I. Prolegomena 1—44.

II. Analysis 45—256.

III. Summa 257—312.

IV. Annotationes 313—367.

I. Prolegomena.

I. Эллинскій философъ и его основная проблема.

Философія Плотина — послѣднее значительное слово античной философіи, окончательный и, слѣдовательно, рѣшающій отвѣтъ на ея вопросы. Для того, чтобы понять философію Плотина, надо, поэтому, раньше выяснить, кѣмъ былъ эллинскій философъ, что являлось его основной проблемой и какъ онъ ее рѣшалъ.

1. Для этого всмотримся сперва въ пеструю толпу раннихъ эллинскихъ философовъ. Единство ихъ основного философскаго настроенія сразу бросается въ глаза: вотъ Гераклитъ съ его безконечно глубокимъ презрѣніемъ къ людямъ-дѣтямъ и съ столь же глубокимъ сознаніемъ величія божества; вотъ Парменидъ, чей путь внѣ тропы людской, чутко внемлющій словамъ богини о томъ, что едино, вѣчно неизмѣнно и абсолютно противоположно тлѣнному міру и смертнымъ мнѣніямъ; вотъ аскеты-пиѳагорейцы, очищающіе свою душу отъ земной скверны посредствомъ созерцанія божественныхъ вещей; вотъ Эмпедоклъ, изгнанникъ боговъ и скиталецъ, плачущій и рыдающій, что пришелъ въ безотрадную страну, гдѣ убійство, злоба и толпы прочихъ бѣдъ, противопоставляющій свидѣтельства богини-музы бреднямъ смертныхъ дѣтей и одподневокъ; вотъ Анаксагоръ, видѣвшій цѣнность жизни въ созерцаніи неба и мірового порядка и называющій небо своею отчизною. Даже «матеріалистъ» Демокритъ зоветъ къ подчиненію чувственности разуму, т.-е. чистой божественной субстанціи изъ самыхъ совершенныхъ атомовъ, пребывающей въ груди человѣка; даже среди софистовъ, скорѣе представителей риторики, нежели философіи, мы встрѣчаемъ Продика, учившаго, что жизнь полна зла, и Антифона, для котораго жизнь ничтожна, плоха, кратковременна и смѣшана съ великими скорбями. А у самаго начала эллинской философіи стоитъ неясная фигура перваго теоретика Ѳалеса, осмѣяннаго, какъ говоритъ легенда, ѳракіянкой за то, что, заглядѣвшись на небо, упалъ въ колодезь, и самый ранній изъ дошедшихъ до насъ античныхъ философскихъ фрагментовъ, фрагментъ Анаксимандра, трагически вѣщаетъ: «изъ чего рожденіе вещамъ, въ то и гибель возникаетъ сооб-

разно надобности: воздаютъ вѣдь онѣ правосудіе и возмездіе другъ другу за неправду сообразно порядку времени».

Стоя передъ судомъ, Сократъ, этотъ античный философъ par excellence, говоритъ: «я люблю васъ, господа аѳиняне, но повиноваться буду больше богу, нежели вамъ, и покуда дышу и въ силахъ, отнюдь не перестану философствовать.... Знайте, такъ велитъ богъ, и я думаю, что никогда у васъ не было большаго блага въ городѣ, чѣмъ мое служеніе богу: вѣдь я брожу, ничего иного не дѣлая, какъ убѣждая васъ, и молодыхъ, и старыхъ, ни о тѣлѣ, ни о деньгахъ не заботиться ни раньше, ни столь же сильно, какъ о душѣ, какъ бы возможно лучшей была она». И слова Сократа, слова о философіи, какъ служеніи богу и заботѣ о душѣ, лягутъ въ основу представленія о философѣ у Платона[1]).

Для Платона философъ — человѣкъ, живущій особой жизнью, исцѣляющей душу и возрождающей общество. Философіи надлежитъ, поэтому, посвятить весь свой вѣкъ. Самая душа философа — особенная душа: еще до рожденія тамъ, въ занебесномъ мѣстѣ, она больше другихъ душъ созерцала истинную дѣйствительность; вотъ почему въ ней скорѣе, нежели въ нихъ, оживаетъ воспоминаніе о томъ мірѣ, когда она въ земной жизни встрѣчается съ самымъ чистымъ лучомъ изъ идеальнаго міра — красотой. Страсть къ прекрасному является для души возрождающей силой и залогомъ безсмертія, такъ какъ стремленіе рождать пріобщаетъ смертныхъ къ безсмертію, но движущая сила стремленія рождать — страсть, любовь къ прекрасному. Это стремленіе проявляется у животныхъ въ рожденіи тѣлесномъ, честолюбивый политикъ жаждетъ родить безсмертную славу въ прекрасныхъ дѣяніяхъ, но самое высшее — рождать истину въ нетлѣнной философіи. Поэтому и высшая стадія страсти — созерцаніе абсолютной красоты, ясной, чистой, безсмертной. Кто достигъ этого, тотъ живетъ истинной жизнью и больше всѣхъ другихъ угоденъ богу. Вся земная жизнь философа — вдохновенная богами для величайшаго счастья манія, осмѣиваемая неразумной чернью; это — возрожденіе въ красотѣ и любви, жизнь истинно безсмертной души.

Философъ Платона — человѣкъ, любящій истину и обладающій истиннымъ познаніемъ, созерцающій абсолютную красоту въ ея цѣльности и единствѣ, вѣчное и неизмѣнное единое сущее. Такой человѣкъ презираетъ тѣлесныя наслажденія, умѣренъ, свободенъ отъ жадности, великодушенъ, мужественъ, справедливъ и благороденъ. Онъ способенъ къ участію, имѣетъ хорошую память, благопристоенъ, скроменъ и воспитанъ. Онъ не желаетъ промѣнять свѣтъ своей прозрѣвшей жизни на тьму практической дѣятельности и потому чуждается по-

слѣдней. Лишь въ идеальномъ государствѣ онъ — правитель. Вѣнецъ его земной жизни — жизнь созерцательная, а загробный удѣлъ — вѣчное блаженство. Таковъ истинный философъ. Жизнь его противоположна жизни политическаго дѣятеля. Послѣдній — рабъ: такъ, напримѣръ, судебный ораторъ связанъ временемъ и темой и долженъ всячески заискивать передъ присяжными. Философъ же пользуется полной свободой: его прообразъ — Θалесъ, заглядѣвшійся на звѣзды, и лишь тѣломъ онъ въ государствѣ. Правда, онъ безпомощенъ въ обыденной жизни, но за то знаетъ настоящую жизнь — бѣгство изъ тлѣннаго міра и уподобленіе богу, состоящее въ томъ, что человѣкъ становится справедливымъ и внутренне благочестивымъ. Да, философія — бѣгство изъ смертнаго міра и стремленіе къ безсмертію. Высшее благо — созерцаніе вѣчнаго міра, и такъ какъ этому мѣшаетъ тѣло, то избавленіе отъ тѣла, физическая смерть — шагъ впередъ къ этому созерцанію. Истинный философъ желаетъ умереть. Философствовать значитъ желать умереть, и истинное познаніе возможно только послѣ смерти: наши органы чувствъ не даютъ истиннаго знанія, болѣзни тѣла препятствуютъ достиженію его, и оно открывается лишь освобожденной отъ тѣла душѣ. Истинныя добродѣтели — такія, которыя возникаютъ изъ стремленія освободиться отъ тѣла; онѣ — очищенія души. Заключенная въ тѣло, словно въ темницу, философская душа распознаетъ обманы чувственности и вѣритъ только чистому мышленію, которое ведетъ ее къ истинному и вѣчному, дабы въ смерти посредствомъ созерцанія вѣчнаго душа пріобщилась къ вѣчному. Чисто безтѣлесная вѣчная жизнь — посмертная жизнь философа [2]).

Апоθеозъ созерцательной жизни даетъ Аристотель. Въ то время, какъ грубая чернь гонится за наслажденіемъ, а политикъ — за почестями, философъ—созерцатель, живущій самой блаженной и божественной жизнью — жизнью чистаго разума. Изъ всѣхъ наукъ на первомъ планѣ должны стоять науки умозрительныя, особенно та изъ нихъ, предметъ которой — вѣчное, неподвижное, отдѣленное отъ чувственнаго міра. Это — первая философія, философія въ собственномъ смыслѣ этого слова, иными словами, богословіе (theologike), такъ какъ предметъ ея — божественное. Умозрительная, т.-е. метафизическая или богословская философія, — самое божественное и самое цѣнное. Преимущества созерцательной жизни велики и многочисленны: 1) въ ней проявляется лучшая часть нашей души — разумъ, и направлена она на самые важные предметы; 2) она, въ противоположность практической жизни, длится непрерывно; 3) она даетъ наивысшее наслажденіе; 4) она даетъ максимальную самостоятельность, такъ какъ мудрецъ можетъ предаваться созерцанію самъ одинъ, безъ друзей; 5) къ ней стремятся

ради ея самой, а не ради связанныхъ съ ней выгодъ; 6) она лишена треволненій и даетъ вѣчный покой; 7) она, какъ жизнь чистаго разума, божественна въ сравненіи съ обычной жизнью человѣка, и въ ней находитъ удовлетвореніе стремленіе человѣка къ безсмертію.

Осужденіе земной жизни и безпрестанная тяга къ божественному— тема ранней греческой философіи; служеніе только богу въ заботѣ о вѣчной жизни души — заповѣдь Сократа Платону; умозрѣніе божественнаго, какъ самое цѣнное въ жизни, — вѣнецъ философіи Аристотеля, завершеніе его этики и метафизики. Итакъ, цѣль эллинскаго философа можетъ быть прекрасно формулирована словами Евдема, ученика Аристотеля, — служить богу и созерцать [3]).

2. Мы слышали первый фрагментъ греческой философіи: неизбѣжная гибель всѣхъ вещей за творимую ими неправду — его основная мысль. Для Анаксимандра нашъ тлѣнный міръ проникнутъ борьбой противоположныхъ стихій, и отъ этого тлѣннаго міра философъ обращается къ безсмертной и нетлѣнной, а потому божественной, безпредѣльности. Точно также и для Гераклита міръ нашъ — міръ борьбы противоположныхъ стихій, но, въ основѣ своей, все — божественный вѣчно-живой огонь. Антитетично и міросозерцаніе Парменида: съ одной стороны, вѣщаемое богиней сущее, съ другой — смертный міръ контрастовъ свѣта и тьмы. Итакъ, двѣ мысли характеризуютъ раннихъ эллинскихъ философовъ: смертный міръ борьбы противоположностей и безсмертное единое начало. Антитетика и унитаризмъ — вотъ ихъ философія. Даже пиѳагорейцы, которыхъ обычно принято считать только дуалистами, учатъ все о томъ же: они выводятъ все существующее изъ двухъ началъ — предѣла и безпредѣльнаго, но лишь предѣлъ является для нихъ положительнымъ и активнымъ началомъ, обусловливающимъ возможность бытія отдѣльныхъ вещей и познанія ихъ; вотъ почему и Аристотель безъ всякаго колебанія отожествляетъ предѣлъ съ единымъ. И все тотъ же мотивъ о возникновеніи тлѣннаго міра множественности изъ единаго и возвратѣ его вновь къ единому явится основной темой философіи Эмпедокла. Наконецъ, и Анаксагоръ повѣдаетъ намъ объ устрояющемъ міръ множественности и правящемъ имъ божественномъ умѣ. Итакъ, тема ранней эллинской философіи — вѣчное божественное единое и тлѣнный міръ множественности и антитетики; рѣзкая грань ляжетъ между этими двумя мірами, рѣзкая, но, все же, не окончательная, поскольку единое рождаетъ множественное и правитъ имъ: она будетъ все время колебаться, доходя до максимума у Зенона, до минимума у Демокрита [4]).

Вся философія Платона — непрестанное восхожденіе къ безусловному началу. Оно, единое и сущее благо, — источникъ бытія и жизни,

а также конечная цѣль всего существующаго. Видѣть благо—высшая наука. Поэтому только тотъ философъ, кто любитъ единое въ его цѣлости, тогда какъ другіе люди видятъ лишь множественность міра. Онъ ищетъ повсюду единое во многомъ и успокаивается только тогда, когда находитъ безусловное единое [5]).

И, все же, единое должно находиться въ живой связи съ міромъ множественности. Сущее въ себѣ и сущее въ связи съ міромъ множественности — лишь два преемственныхъ послѣдовательныхъ состоянія сущаго; ни единое, само по себѣ, ни міръ множественности, самъ по себѣ, немыслимы: ихъ нельзя отвлечь другъ отъ друга, между ними необходимая логическая связь. Этотъ выводъ Платона христіанинъ выразилъ бы такъ: Богъ невозможенъ безъ міра и міръ невозможенъ безъ Бога. Но если вовсе нѣтъ Бога? — Если единое есть несуществующее, то, по Платону, нѣтъ ни бытія, ни генезиса, ни связи, ни пониманія тлѣннаго міра множественности. Итакъ, унитаризмъ Платона не исключаетъ множественности: онъ не абстракція отъ конкретнаго міра, но конкретный монизмъ. Именно, сущее, какъ единство, включаетъ въ себя покой и движеніе, тождество и различіе: недвижимое и тождественное, оно производитъ движеніе и различіе, свойства міра иного, міра множественности, который не отрицается, какъ ирреальный, но признается, какъ причастный къ сущему, какъ ирреальность, имѣющая основу въ реальности [6]).

Но если тлѣнный чувственный міръ имѣетъ основу въ абсолютной реальности, тогда онъ оправданъ. Еще у Гераклита мы находимъ теодицею, а у Платона его конкретный монизмъ связывается съ телеологіей. И именно какъ авторъ телеологической системы «Тимея» Платонъ чаще всего будетъ привлекать вниманіе потомковъ. Телеологія же станетъ центральной темой для Аристотеля [7]). Божество Аристотеля — недвижимый первый двигатель вселенной, вѣчное и дѣятельное начало. Оно недвижимо въ томъ смыслѣ, что не получаетъ движенія извнѣ, но само въ себѣ имѣетъ источникъ движенія, будучи умомъ, приводимымъ въ движеніе своими собственными мыслями. Оно первый двигатель въ томъ смыслѣ, что отъ него исходятъ во вселенную движеніе и полнота бытія, и оно есть то, ради чего все движется и существуетъ. Вотъ почему жизнь міра понятна лишь съ точки зрѣнія воздѣйствія на нее божества и божественныхъ мыслей, и телеологія Аристотеля связываетъ бога, какъ ens. realissimum, съ міромъ, который реаленъ лишь постольку, поскольку подвергся дѣйствію формирующаго начала, который, самъ по себѣ, лишь матеріалъ для дѣятельности бога, лишь возможность реальнаго бытія. Генезисъ міра есть вос-

хожденіе отъ потенціальной сущности къ сущности законченной и обладающей всей полнотой бытія [8]).

Итакъ, осужденіе тлѣннаго міра и устремленіе мысли къ божественному единому съ тѣмъ, чтобы постичь это единое и связать его съ оправдываемымъ черезъ эту связь тлѣннымъ міромъ, — вотъ тема эллинской философіи, шедшей отъ унитаризма раннихъ мыслителей черезъ конкретный монизмъ Платона къ телеологіи Аристотеля.

3. Какимъ же методомъ рѣшалъ эллинскій философъ свою проблему? Уже Өалесу приписывается требованіе самопознанія, и аналогія между человѣкомъ и космосомъ вполнѣ ясно выступитъ у Анаксимена и въ «De victu» и «О семи». Гераклитъ внемлетъ глубоко заложенному въ душѣ вселенскому слову и вопрошаетъ самого себя; его ученіе о единомъ пользуется аналогіей съ единствомъ «я», его ученіе о всеобщемъ теченіи относится, прежде всего, къ душѣ, и очень многіе аргументы его взяты изъ области человѣческой жизни. Вся философія элеатовъ была одновременно и метафизикой и логикой: она опредѣляла тождественное, свободное отъ противорѣчій сущее и въ то же время открывала логическіе законы тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго. Итакъ, самопознаніе — одинъ изъ основныхъ методовъ ранней эллинской философіи [9]).

Сочетаніе вновь повтореннаго Сократомъ «познай самого себя» съ орфическимъ ученіемъ о знаніи, какъ воспоминаніи видѣннаго душой *до земного паденія*, дастъ діалектическій методъ Платона. Для Платона чувственныя впечатлѣнія земной жизни лишь стимулы для работы ума изъ самого себя, органы чувствъ не даютъ матеріала для истиннаго знанія, которое врождено душѣ; такимъ образомъ, процессъ познанія — чисто логическій, діалектическій процессъ. Этотъ глубоко раціоналистическій процессъ состоитъ изъ двухъ моментовъ: сведенія множественнаго и гипотетическаго къ единому и божественному и, съ другой стороны, раздѣленіе единаго на множественное. Центральный пунктъ этого познанія — видѣніе блага, idea tu agathu. Такимъ образомъ, чувственные стимулы индуцируютъ умъ на единое и безусловное, вслѣдъ за умозрѣніемъ котораго идетъ дедукція чувственнаго міра изъ абсолютнаго. Логика и умозрѣніе, діалектика и умственная интуиція—методы Платона [10]).

Если для Платона самое важное—умственное сведеніе множественнаго къ единому и безусловному и умозрѣніе послѣдняго, то Аристотель сталъ извѣстенъ особенно тщательной разработкой дедукціи, силлогизма. Силлогизмъ исходитъ изъ общихъ принциповъ, непосредственно присущихъ уму, и высшее стремленіе ума—познаваніе этихъ принциповъ, умозрѣніе ихъ. Какъ этика Аристотеля обязываетъ

его къ метафизикѣ, такъ и логика его—логика метафизическая, развившаяся изъ діалектической эйдологіи Платона: силлогизмъ выражаетъ реальную связь причинъ и слѣдствій, общихъ началъ и отдѣльныхъ явленій[11]).

Самопознаніе, воспоминаніе души, діалектика, силлогизмъ—вотъ методъ эллинскаго философа. Этотъ философъ умѣлъ быть скептикомъ по отношенію къ чувственному познанію, ибо исторія эллинской философіи естъ развѣнчиваніе чувственнаго опыта, начиная съ Гераклита и Парменида, продолжая пиѳагорейцами и элеатствующими сократиками и оканчивая Платономъ и авторомъ силлогистики. Критика чувственнаго опыта—общее мѣсто въ эллинской философіи. Но умъ для тогдашняго философа былъ чѣмъ-то божественнымъ въ человѣкѣ: именно черезъ умъ человѣкъ становится божественнымъ и проникаетъ въ божественное. Эллинская философія—почти сплошной апоѳеозъ ума, въ томъ числѣ и человѣческаго ума, какъ части вселенскаго ума: лишь умомъ постигаемъ мы высшую истину, божественное единое и его связь съ конкретнымъ міромъ. Путь къ истинѣ—путь ума, раціонализмъ.

Мистика раціонализма, вотъ какъ можетъ быть названа эллинская философія, вѣрившая въ умъ, какъ въ высшее, божественное начало въ человѣкѣ. Но мистикой раціонализма эта философія можетъ быть названа и по иной причинѣ: центральнымъ пунктомъ умственной работы для нея было не восходящее логическое размышленіе, но умозрѣніе. Вѣнецъ логическихъ разсужденій—умственная интуиція (idein). Умъ непосредственно мыслитъ самого себя, т.-е. зритъ божественное и сливается съ нимъ; это ученіе Аристотеля есть только выводъ изъ изначальныхъ темъ эллинской философіи—самопознанія ума и божественности ума. Итакъ, эллинскій философъ-созерцатель свою основную проблему о совершенной реальности рѣшалъ посредствомъ логическаго размышленія и умозрѣнія[12]).

4. Такова эллинская философія. Надо жить умозрѣніемъ, умственной созерцательной жизнью; надо считать умъ божественнымъ началомъ въ человѣкѣ; надо стремиться отъ тлѣннаго къ вѣчному и, найдя вѣчное, постичь живую связь вѣчнаго и единаго съ тлѣннымъ и множественнымъ, которое объяснимо лишь телеологически; видѣть умомъ это единое есть высшая наука,—вотъ основныя положенія ея. Типичный эллинскій философъ былъ интеллектуалистомъ въ этикѣ, раціоналистомъ въ методологіи, конкретнымъ монистомъ въ метафизикѣ и интуитивистомъ въ теоріи знанія. И эти черты эллинской философіи навсегда опредѣлятъ характеръ подлинной философіи: интеллектуализмъ отграничиваетъ философа отъ человѣка повседневной жизни, ра-

ціонализмъ кладетъ грань между философіей и религіей, а конкретный монизмъ и интуитивизмъ отдѣляетъ философію отъ абстракцій науки. Правда, не разъ впослѣдствіи специфическіе признаки философіи будутъ затемняться, и она будетъ становиться то житейской, то религіозной, то научной. И, можетъ быть, только въ Элладѣ, гдѣ всѣ виднѣйшіе философы вполнѣ естественно выстраиваются какъ-бы въ одну линію, философія блещетъ единствомъ и послѣдовательностью.

Традиціонная исторія философіи привыкла называть ранній періодъ эллинской философіи натурфилософскимъ, и въ первыхъ эллинскихъ философахъ она видѣла, главнымъ образомъ, ученыхъ. Она привыкла также думать, что лишь эллинская послѣаристотелевская философія поставила на первый планъ вопросы нравственности. Традиціонная исторія философіи не захотѣла видѣть, что вопросы высшей жизни, понимаемой, какъ умозрѣніе истинно-сущаго,—вѣчные вопросы эллинской философіи. Увлекаясь, по примѣру доксографовъ, выявленіемъ различій между эллинскими мыслителями, традиціонная исторія философіи не увидѣла общаго всѣмъ имъ ученія о созерцательной жизни и единомъ.

Въ этомъ лежитъ причина и того, почему традиціонная исторія философіи обычно такъ мало занимается Плотиномъ, который именно основныя проблемы эллинской философіи сдѣлалъ центральнымъ содержаніемъ своей философіи. Въ самомъ дѣлѣ, почти всѣ изслѣдователи философіи Плотина согласны въ томъ, что основа его философіи именно ученіе о созерцаніи и единомъ. Но если такъ, тогда интеллектуалистическій интуитивизмъ и конкретный монизмъ Плотина—плодъ эллинской философіи, и послѣдняя безъ него—книга безъ окончанія.

Но если есть единство въ эллинской философіи и если есть единство между ней и философіей Плотина, если, съ другой стороны, философія Плотина объединяетъ, какъ увидимъ ниже, античную философію съ средне-европейской, тогда, по истинѣ, единъ путь философіи, и отнюдь не безпорядочное блужданіе въ хаосѣ противорѣчивыхъ философскихъ мнѣній исторія философіи. Тогда исторія философіи представитъ намъ непрерывную эволюцію одного и того же творчества, одного и того же стремленія, одной и той же проблемы. Тогда мы увидимъ, что философія, какъ и все въ мірѣ, не дѣлаетъ скачковъ. Едина подлинная философія, а исторія философія есть наша учительница положительной философской традиціи.

II. Платонизмъ въ эллинистической философіи.

Отъ смерти Аристотеля до рожденія Плотина прошло болѣе полтысячелѣтія. Это эпоха эллинизма, которую принято представлять, какъ сумерки философіи, выродившейся въ риторику, филологію и эклектизмъ. Не положила ли эта эпоха отпечатка на Плотина, который тогда явится представителемъ философскаго декаданса? Но прежде спросимъ, можно ли считать эллинистическую философію лишь сумерками философіи.

1. Продуктами эллинистическаго философскаго творчества являются стоицизмъ, эпикуреизмъ и скептицизмъ. Стоицизмъ и эпикуреизмъ, несмотря на обычное противоположеніе ихъ другъ друга, въ основѣ сходны между собой. Герой стоицизма—Сократъ не Платона, но Ксенофонта. Это не эллинскій созерцатель вѣчнаго единства, но земной практическій мудрецъ, основной добродѣтелью котораго является разумность Зенона, сдержанность Клеанѳа, практическая мудрость Хрисиппа. Философія стала изъ госпожи служанкой жизни: она — искусство жизни, своеобразная техника жизни, состоящая въ умѣніи быть безстрастнымъ. Также понимаетъ философію и эпикуреизмъ: для него философія есть лишь техника пріятной жизни, а умъ—умѣлый слуга чувствъ, устраняющій все непріятное и тревожное. Цѣль эпикурейскаго мудреца—сумѣть создать устойчивое удовольствіе, пріятный душевный покой. Но безстрастность и душевный покой очень легко ассоціируются съ смертью, и философія, какъ техника земной жизни, неотвратимо вела къ мотивамъ «Федона»—уходу изъ жизни. Вотъ почему часто послѣднимъ выводомъ стоическаго или эпикурейскаго мудреца — «выходъ» [1]).

Одѣтый въ тогу земной практичности, эллинистическій мудрецъ сдѣлалъ земнымъ и истинно реальное. Для стоицизма типично ученіе о единеніи бога съ матеріей: творческое начало (огонь) проникаетъ въ безкачественную матерію и становится оплодотворяющимъ ее сѣменемъ, закономъ развитія матеріи, эволюціонирующей, послѣ оплодотворенія, въ элементы и вещи; такъ тѣлесный міръ становится еди-

нымъ и совершеннымъ живымъ организмомъ, единеніемъ божественнаго духа и матеріи. Такимъ образомъ, монизмъ принимаетъ у стоиковъ форму натуралистическаго пантеизма, конкретизмъ превращается почти въ матеріализмъ, и міръ оправдывается не поскольку онъ связанъ съ абсолютной реальностью, но какъ самъ по себѣ реальный и совершенный, не какъ стремящійся къ полной реализаціи возможностей, но какъ данный, въ своемъ теперешнемъ состояніи: метафизическая телеологія Платона и Аристотеля превратилась въ вульгарный оптимизмъ. Но развѣ можно оправдать нашъ міръ? Въ немъ много горя, несправедливостей и случайностей; внутри такого міра бога не можетъ быть: боги внѣ міра, и міръ совершенно предоставленъ самому себѣ. Вотъ та антитеза, которая является болѣе пріемлемой для матеріализма, и эта антитеза исторически была ученіемъ Эпикура. Эпикуреизмъ, стоявшій на той же основѣ, какъ стоицизмъ, но приходившій къ противоположнымъ результатамъ, былъ какъ-бы обратной стороной стоицизма[2]).

Стоицизмъ, вѣрившій въ возможность на землѣ мудреца, принизившій мудрость и возвысившій земной міръ, объявилъ довѣріе и къ чувственности. Нѣкоторыя наши представленія обладаютъ очевидностью, и этой очевидности ихъ мы должны довѣриться и потому согласиться съ ними; въ нихъ мы улавливаемъ предметъ ихъ. Слѣдовательно, именно ощущеніе является критеріемъ объективной истинности представленія. Съ другой стороны, критеріемъ истинности являются и всѣ общія мысли, предвосхищающія нашъ чувственный опытъ; иными словами, стоицизмъ вѣрилъ въ общепризнанныя истины, какъ въ абсолютныя. Ощущеніе и всеобщее мнѣніе были объявлены верховными судьями надъ истиной. Это довѣріе къ чувственности и психологической очевидности доводитъ до крайности Эпикуръ: для него очевидное ощущеніе—критерій теоретической истины, а чувство удовольствія и неудовольствія—практической. Итакъ, вѣрь всеобщему мнѣнію, яснымъ ощущеніямъ и чувствамъ—такъ говоритъ эллинистическая философія[3]).

Стоицизмъ и эпикуреизмъ—типичная житейская философія: высшая мудрость—практическая разумность; истинно реальное—окружающій міръ; основа познанія—чувственно очевидное; путь познанія—догма учителя, ибо эллинистическій философъ—школьный діадохъ, обычно стремящійся къ филологической, точной реставраціи системы основателя школы[4]). Такъ житейская эллинистическая философія замѣнила интеллектуализмъ практицизмомъ, конкретный монизмъ натуралистическимъ пантеизмомъ и матеріализмомъ, интуитивизмъ эмпиризмомъ, раціонализмъ догматизмомъ.

2. Такой характеръ эллинистической философіи легко объяснимъ,

если мы будемъ понимать эллинизмъ, какъ школу эллинской культуры для варварскаго міра. Философія—созданіе эллинскаго генія, и усвоеніе ея остальнымъ широкимъ міромъ не могло быть, на первыхъ порахъ, ничѣмъ инымъ. какъ варваризаціей, т.-е. декадансомъ философіи. Широкая жизнь, впитывая въ себя эллинскую философію, неизбѣжно дѣлала ее популярной житейской философіей. Но именно житейская философія находится въ полномъ противорѣчіи съ основными традиціями эллинской философіи.

Эллинскіе философы относились съ величайшимъ презрѣніемъ къ житейской мудрости: Гераклитъ даетъ убійственную критику человѣческимъ мнѣніямъ, Парменидъ и Эмпедоклъ обличаютъ мнимую мурость смертныхъ, Сократъ и Платонъ учатъ о философіи, какъ лишь стремленіи къ вѣчной истинѣ. И весь скептицизмъ платоновой Академіи содержится въ убѣжденіи Платона, что истина доступна только богамъ и сыновьямъ божьимъ, а человѣкъ можетъ стремиться лишь къ вѣроятному; воздержаніе отъ всякихъ рѣшительныхъ убѣжденій и руководство въ *жизни только* наиболѣе вѣроятнымъ — основные пункты академическаго скептицизма, который сталъ силой, движущей эллинистическую философію, особенно стоицизмъ, который былъ болѣе живой философіей, нежели застывшій въ своей догматикѣ эпикуреизмъ[5]).

Самый яркій представитель академическаго скептицизма—Карнеадъ. Онъ, прежде всего, развѣнчиваетъ стоическаго мудреца. Чувственная очевидность вовсе не является критеріемъ истины: Гераклъ такъ ясно видѣлъ своихъ сыновей сыновьями Эврисѳея, что направлялъ на нихъ лукъ; когда мы смѣшиваемъ два сходныхъ предмета, напр., два яйца, то нѣтъ никакого убѣдительнаго представленія, которое бы, само по себѣ, могло предохранить отъ заблужденія. Слѣдовательно, стоическій мудрецъ вовсе не рѣзко отдѣленъ отъ неразумнаго большинства. Вообще говоря, аподиктическія сужденія невозможны, и стоическому наивному реализму Карнеадъ противополагаетъ свое ученіе о необходимости удовлетворяться только лишенными противорѣчій и всесторонне провѣренными представленіями, при чемъ и эти представленія признаются лишь вѣроятными.

Развѣнчавъ стоическаго мудреца, Карнеадъ развѣнчиваетъ и стоическій міръ. Какъ стоическій мудрецъ ничѣмъ принципіально не отличается отъ глупца, такъ стоическій пантеизмъ, послѣдовательно проведенный, приводитъ къ атеизму. Карнеадъ изобличаетъ грубые антропоморфизмы стоическаго ученія о божествѣ и показываетъ абсурдность матеріалистически-пантеистическаго представленія о божествѣ, какъ живомъ организмѣ вселенной; вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ даетъ убій-

ственную критику наивнаго стоическаго оптимизма, воспѣвавшаго заботы провидѣнія. Словомъ, вся критика Карнеадомъ стоической философіи ведетъ къ тому, чтобы вновь изъять изъ земной дѣйствительности тотъ идеалъ, который стоики такъ наивно сблизили съ міромъ въ своей пантеистической телеологіи и съ человѣкомъ въ своемъ ученіи о мудрецѣ[6]).

Житейская философія не оказалась истинной философіей, но привела къ пессимизму и скептицизму. Послѣдующимъ поколѣніямъ нужно было влить въ нее идеализмъ подлинной эллинской философіи. Иными словами, нужно было дать синтезъ стоицизма съ положительнымъ ученіемъ Платона. Такую систему стоическаго платонизма и далъ величайшій представитель эллинистической философіи—Посидоній[7]).

3. Посидоній считаетъ себя ортодоксальнымъ стоикомъ, именно послѣдователемъ близкаго къ Гераклиту Клеанѳа; однако, съ другой стороны, онъ горячій поклонникъ и комментаторъ Платона, который для Посидонія пиѳагореецъ. Философія Посидонія является синтезомъ гераклитовскаго стоицизма съ пиѳагорейскимъ платонизмомъ. Историко-философская позиція Посидонія опредѣляется тѣмъ, что онъ былъ стоическимъ комментаторомъ «Тимея»; философское же значеніе его состоитъ въ синтезѣ житейской философіи съ идеализмомъ Платона.

У Платона философъ—созерцатель вѣчной истины; у стоиковъ мудрецъ—разумный практикъ. Посидоній какъ-бы вновь оживляетъ взглядъ Платона: тѣлесная жизнь является какъ-бы смертью души, и лишь чистый, безтѣлесный умъ, какъ богоподобный, познаетъ истину. Философія есть, слѣдовательно, умственное созерцаніе, съ которымъ связывается преображеніе созерцателя, уподобляющагося богу. Въ этомъ отношеніи философія аналогична тому знанію, которое дается посвященіемъ въ мистеріи, и философъ—мистъ. Мудрецъ Посидонія—вѣщій. Въ мірѣ, общемъ для боговъ и людей домѣ, онъ провидитъ будущее, угадывая его по существующимъ въ природѣ и посылаемымъ богами знакамъ. Ему, обладающему дивинаціей, присуще предсказываніе и предчувствіе того, что считается случайнымъ. Правда, въ полной мѣрѣ такой дивинаціей обладаютъ лишь боги, но отчасти, какъ искусство угадыванія, она доступна и человѣку. Мантика—та же наука. Особенно т. наз. искусственная мантика, т.-е. астрологія, птицегаданіе и т. п., основана на научномъ эмпирическомъ наблюденіи; однако, высшимъ видомъ мантики является естественная мантика, напр., сновидѣнія, прорицаніе оракула, ясновидѣніе, предсмертный часъ, такъ какъ въ эти моменты душа особенно свободна отъ тѣла. Итакъ, философъ—мистъ и прорицатель[8]).

У Платона истинно реальные предметы—умственные; у стоиковъ

истинно реаленъ эмпирическій міръ, какъ единеніе бога съ матеріей. Посидоній спиритуализируетъ натуралистическій пантеизмъ стоиковъ. Онъ представляетъ бога умнымъ огневиднымъ духомъ, не имѣющимъ формы и измѣняющимся, во что пожелаетъ. Процессъ міроустроенія есть истеченіе божественнаго духа, исхожденіе изъ него осѣменяющихъ матерію разсудковъ, которые, въ единеніи съ безкачественной пассивной матеріей, образовываютъ индивидуально качественныя вещи. При этомъ стоическій комментаторъ «Тимея» отождествляетъ стоическіе осѣменяющіе разсудки съ умственными видами вещей у Платона, логосы съ эйдосами, и послѣдніе, т.-е. эйдосы, входятъ у него въ составъ вселенскаго разсудка и божественнаго духа. Такое міросозерцаніе Посидонія можно назвать эманаціоннымъ пневматизмомъ: міръ есть истеченіе и воспареніе божественнаго духа. При этомъ существенно отмѣтить, что эманирующимъ въ матерію началомъ являются имманентные вселенному разсудку эйдосы, виды, осѣменяющіе разсудки. Итакъ, міръ, сказали бы мы, есть матеріализація божественныхъ идей[9]).

Раньше мы уже указали, что сдѣлала житейская философія съ эллинскимъ идеализмомъ: его интеллектуалистическій интуитивизмъ она замѣнила практическимъ эмпиризмомъ, конкретный монизмъ эллинскаго идеализма сталъ натуралистическимъ пантеизмомъ, а раціонализмъ—догматизмомъ. Но скептицизмъ Академіи далъ рѣзкую критику житейской философіи. Подъ вліяніемъ этой критики создается философія Посидонія. Идеализмъ этой философіи выразился въ томъ, что въ ней эмпиризмъ сталъ мистицизмомъ, натуралистическій пантеизмъ эманаціоннымъ спиритуализмомъ, а догматизмъ — дивинаціей. Мистицизмъ, дивинація и спиритуализмъ—основные пункты философіи Посидонія, которая является весьма оригинальнымъ сочетаніемъ житейской философіи съ философскимъ идеализмомъ.

Философія Посидонія оказала большое вліяніе на Филона. По мнѣнію Филона душа имматеріальна, и тѣло—могила души. Цѣль мудреца—освобожденіе отъ тѣлесности и непосредственное зрѣніе бога; мудрецъ—зрячій человѣкъ въ духовномъ смыслѣ этого слова. Истинная магія и есть зрительное знаніе посвященнаго. Это знаніе есть боговдохновеніе, и мудрецъ—пророкъ, истолкователь бога, находящійся въ состояніи экстаза. Настоящая философія, пророчество, энтузіазмъ и экстазъ—понятія равнозначащія: они исключаютъ самосознаніе и подразумѣваютъ воздѣйствіе на насъ бога, невидимаго духа. Такъ прорицатель Посидонія превращается въ пророка Филона. Дивинація стала боговдохновеннымъ пророчествомъ.

Посидоній философа сдѣлалъ мистомъ, Филонъ миста дѣлаетъ ас-

кетомъ-монахомъ. Передъ системой спиритуалистическихъ упражненій, аскетизмомъ, античная философія—ребячество. Въ сочиненіи «О созерцательной жизни» Филонъ даетъ подробное описаніе монастырской жизни терапевтовъ, стремящихся къ сближенію съ богомъ и вѣчному блаженству. Мистика стала монашествомъ. Александрійскій іудей исходитъ, конечно, изъ теизма и креаціонизма. Но поскольку Богъ Филона сближается съ сущимъ Платона, постольку выступаетъ вліяніе стоическаго платонизма Посидонія. Органомъ Бога является разсудокъ Божій, этотъ второй Богъ, подобіе Бога, мѣсто идей и потенцій Божьихъ, идея идей. Въ качествѣ опредѣляющаго и дѣлящаго разсудка, онъ дѣйствуетъ на безкачественную и безформенную матерію, и въ результатѣ возникаютъ конкретныя вещи. Такимъ образомъ, Филонъ окончательно формулируетъ скалу постепенныхъ градацій бытія: Богъ—разсудокъ божій—эйдосы—вещи—матерія[10]).

Мы находимся у предѣльной черты философіи, гдѣ философская жизнь переходитъ въ систему религіозно-аскетическихъ упражненій, умозрѣніе превращается въ пророчество, вѣра въ умъ становится вѣрой въ боговдохновеніе, а умственное понятіе сущаго замѣняется конкретнымъ образомъ Бога. Такъ житейская философія стоицизма, въ соединеніи съ философскимъ идеализмомъ Платона, привела къ религіозной философіи. Въ дальнѣйшемъ въ этомъ же ряду создадутся христіанская философія Оригена и системы нѣкоторыхъ гностиковъ.

Итакъ, въ эпоху эллинистической философіи мы видимъ превращеніе философіи въ житейскую и религіозную философію, и поскольку въ этомъ періодѣ нѣтъ подлинно философской философіи, постольку эллинистическую философію можно, дѣйствительно, назвать сумерками философіи. Но эти сумерки, сказали бы мы, были необычайно плодотворными для философіи. Эллинская философія, отрѣшенная отъ практической жизни и слишкомъ діалектическая въ своемъ идеализмѣ, необходимо должна была пережить практическій реализмъ жизни и конкретный идеализмъ религіи, чтобы стать міровой цѣнностью. Жизнь и религія настойчиво подчеркивали необходимость для философіи сочетать жизненный реализмъ съ возвышеннымъ идеализмомъ. И когда стоическій платонизмъ шелъ къ религіозной философіи новой жизни, онъ осуществлялъ это сочетаніе, но осуществлялъ его слишкомъ просто, жертвуя философіей въ пользу жизни и религіи. Но есть и другая, правда, болѣе трудная возможность, именно дать философскій синтезъ жизненнаго реализма съ возвышеннымъ идеализмомъ. Этотъ философскій синтезъ въ эллинистической философіи намѣчался какъ синтезъ богословствующаго идеализма Платона съ энергетическомъ реализмомъ Аристотеля.

4. Въ исторіи этого синтеза мы можемъ различать три момента. Первый, это то, что въ традиціонной исторіи философіи принято называть «неопиѳагорействомъ». Традиція апокрифической пиѳагорейской литературы восходитъ къ ученику Аристотеля Аристоксену, который былъ какъ-бы пиѳагорейцемъ-аристотеликомъ. И вся пиѳагорейская литература, существующая въ видѣ сочиненій, приписываемыхъ Тимею, Архиту, Океллу, Бронтину, Филолаю и др., находится подъ яснымъ вліяніемъ идей Аристотеля. Съ другой стороны, поскольку авторъ «Филеба», «Тимея» и ученія о числахъ вмѣстѣ съ представителями древней академіи является пиѳагорействующимъ, постольку мы можемъ установить въ этой литературѣ огромное вліяніе пиѳагорейскаго платонизма. Въ общемъ, это—платоновско-аристотелевская пиѳагорейская философія.

Вліяніе Аристотеля сказалось, прежде всего, въ этикѣ. Исходя изъ традиціоннаго раздѣленія философской и практической жизни, пиѳагорейцы считаютъ самымъ цѣннымъ интеллектуальную или чисто познавательную дѣятельность, но, поскольку рѣчь идетъ о человѣкѣ, отдаютъ предпочтеніе соединенію теоретической и практической дѣятельности. Далѣе пиѳагорейцы далеки отъ безстрастія стоиковъ, и аффекты, управляемые разумомъ, у нихъ, какъ и у Аристотеля, являются матеріаломъ для нравственной дѣятельности. Также вмѣстѣ съ Аристотелемъ, они считаютъ счастье (а не только добродѣтель, какъ стоики) необходимымъ условіемъ для человѣческой жизни. Словомъ, всюду мы встрѣчаемся здѣсь съ напоминаніемъ о принципіальномъ различіи между божественной и человѣческой природой и съ реалистическимъ взглядомъ на природу человѣка: человѣкъ не божество и не безстрастный мудрецъ, но реальный человѣкъ, съ его страстями и желаніемъ счастья, съ его созерцательностью и активностью.

Въ метафизикѣ дуализмъ Аристотеля и Пиѳагора соединяется съ трансцендентализмомъ Платона. Они выводятъ числа и вещи изъ двухъ началъ, монады и неопредѣленной двоицы (матеріи), при чемъ божество, или монада, возносится какъ можно выше надъ всѣмъ существующимъ, превыше даже ума. Вмѣстѣ съ тѣмъ, они, подобно Аристотелю, учатъ о вѣчности міра, и въ космологіи ближе стоятъ къ Эмпедоклу, нежели къ Платону, отъ котораго, однако, они заимствуютъ его ученіе о міровой душѣ. Впрочемъ, ихъ метафизика не слишкомъ ясна[11]).

Да и врядъ-ли возможно дать вполнѣ ясную картину аристотелико-платоническаго пиѳагореизма. Онъ существовалъ, скорѣе, какъ болѣе или менѣе опредѣленная тенденція, нежели какъ вполнѣ опредѣлившееся міровоззрѣніе. Именно неясность, неопредѣленность, скорѣе оп-

позиція стоическому ученію о безстрастномъ, какъ богъ, мудрецѣ и пантеистическому монизму характерны для него больше, нежели собственное систематическое единство. Поэтому онъ часто смѣшивается съ господствующимъ теченіемъ стоическаго платонизма, въ сильной мѣрѣ подвергаясь вліянію со стороны послѣдняго, а иногда и самъ вліяя на него. И если рѣчь должна итти объ общей картинѣ анализируемаго процесса, то, пожалуй, лучше всего назвать его лишь прогрессирующимъ аристотельствующимъ осложненіемъ стоическаго платонизма[12]).

Второй моментъ въ исторіи анализируемаго процесса—т. наз. «эклектизмъ». Эклектизмъ констатировалъ фактъ происходящаго синтеза стоическаго платонизма съ аристотелизмомъ, и философія Антіоха была попыткой опредѣлить ставшее общимъ содержаніе господствующихъ философскихъ школъ. Когда Антіохъ доказывалъ, что академическая, стоическая и перипатетическая системы не противорѣчатъ въ основномъ другъ другу, онъ лишь удостовѣрялъ уже происшедшее взаимопроникновеніе ихъ. Когда, далѣе, онъ называлъ получившееся въ результатѣ его изслѣдованія общепризнанное ученіе академическимъ, онъ также лишь констатировалъ платонизирующую тенденцію поздней эллинистической философіи, и въ этомъ отношеніи характерно, что, самъ очень близкій къ стоикамъ, Антіохъ училъ о Зенонѣ, какъ отступникѣ отъ Платона, и убѣждалъ стоиковъ въ ихъ согласіи съ Платономъ. Характерно также и то, что въ этикѣ Антіохъ рѣшительно склоняется къ Аристотелю противъ стоиковъ въ вопросѣ объ отношеніи между добродѣтелью и счастьемъ[13]).

Третій моментъ въ исторіи анализируемаго процесса—укрѣпленіе аристотельствующаго пиѳагорейства въ Академіи. Мы начинаемъ видѣть, какъ эклектизмъ Академіи начинаетъ пріобрѣтать все больше и больше склонность къ Платону и Пиѳагору: I в. по Р. Х.—вѣкъ изданія Ѳрасилломъ сочиненій Платона и вѣкъ Плутарха и Модерата. При этомъ представители этого періода принимаютъ именно аристотелевскій пиѳагореизмъ съ его трансцендентнымъ идеализмомъ, принципіальнымъ міровымъ дуализмомъ и своеобразіемъ его этики, при чемъ постепенно наростаетъ все болѣе острая полемика между ними и стоиками. Въ этомъ отношеніи характеренъ Плутархъ. Онъ—принципіальный противникъ стоицизма, хотя и находится подъ вліяніемъ его; въ то же время онъ—платоникъ, сильно тяготѣющій къ аристотелизму и пиѳагореизму. Особенно близко стоитъ онъ къ Аристотелю въ этикѣ: вмѣстѣ съ нимъ, онъ отдѣляетъ мудрость отъ разумности; во имя его онъ борется съ стоическимъ безстрастіемъ и стоической концепціей жизненныхъ благъ. Если мы вспомнимъ, что Плутархъ былъ, главнымъ

образомъ, моралистъ, то значеніе идей Аристотеля для Плутарха возрастетъ. Что же касается метафизики, то здѣсь предъ нами будетъ пиѳагореецъ-платоникъ, признающій дуализмъ единаго и неопредѣленной двоицы и подчеркивающій трансцендентное величіе бога. Въ Плутархѣ анализируемый процессъ созрѣваетъ[14]).

Намъ рано еще дѣлать выводы изъ того, что было сказано въ этомъ параграфѣ. Анализируемый процессъ эллинистической философіи, который, все же, пока былъ лишь побочнымъ процессомъ, окончательно оформится въ теченіе II в. по Р. Х. Пока мы имѣемъ возможность констатировать лишь слѣдующее: тамъ гдѣ-то, на неясномъ заднемъ фонѣ эллинистической философіи, съ вѣками выступая все ближе къ центральному мѣсту, назрѣвала оппозиція стоическому платонизму, питаемая идеями аристотелизма и пиѳагореизма; особенно усиленная работа концентрировалась здѣсь вокругъ двухъ пунктовъ: во-первыхъ, вызывала протестъ разсудительно-безстрастная этика стоицизма; во-вторыхъ, устанавливалась оппозиція противъ монизма и натурализма стоиковъ во имя трансцендентализма и міроваго дуализма. Словомъ, традиція подлинной эллинской философіи, съ ея антропологическимъ взглядомъ на человѣка, съ ея антитетикой и трансцендентнымъ унитаризмомъ здѣсь была устойчивѣе, нежели въ стоическомъ платонизмѣ. И исторія говоритъ за то, что именно Аристотель съ его взглядомъ на нравственную жизнь реальнаго человѣка, съ его пиѳагорейскимъ дуализмомъ матеріала и формы, съ его рѣзкимъ отдѣленіемъ бога и неба отъ здѣшняго измѣнчиваго міра, сыгралъ здѣсь рѣшительную роль[15]).

III. Платонизмъ II в. по Р. Х.

Послѣдній вѣкъ эллинской философіи, вѣкъ Платона и Аристотеля,—IV в. до Р. Х. Слѣдующій періодъ заполненъ борьбой между стоицизмомъ и академическимъ скептицизмомъ, пока на рубежѣ I в. до Р. Х. Посидоній не создалъ стоическаго платонизма. Въ это же время въ нѣдрахъ пиѳагореизма подготовляется синтезъ платонизма съ аристотелизмомъ, который, выступивъ сперва, какъ реакція противъ стоическаго платонизма, прежде всего, въ области этики, подготовитъ почву для т. наз. эклектизма Новой Академіи. Постепенно борьба между стоическимъ и аристотельствующимъ платонизмомъ усиливается, и во II в. по Р. Хр. стоицизмъ вытѣсняется въ школѣ Гая изъ логики и въ школѣ Аммонія изъ психологіи. Полный синтезъ платоновскаго идеализма съ аристотелевскимъ энергизмомъ дастъ Плотинъ, оппонентъ Нуменія и гностиковъ.

1. II вѣкъ христіанской эры—вѣкъ эклектизма, но эклектизмъ этотъ попрежнему лишь особая форма платонизма. Возбужденный Посидоніемъ платонизмъ вызвалъ къ I в. по Р. Х. изданіе Ѳрасилломъ сочиненій Платона, которыя теперь усиленно начинаютъ комментироваться. Собственно говоря, предъ нами фигурируютъ, скорѣе, не философы, но комментаторы. Однако, эти комментаторы, въ большинствѣ случаевъ, имѣютъ ярко выраженную тенденцію понимать Платона въ духѣ Аристотеля. Такъ осмысливалась людьми новаго времени платоновская философія, какъ аристотелевскій платонизмъ, оппонирующій стоическому платонизму[1]).

Особенный интересъ въ этомъ отношеніи вызываетъ школа Гая. Дѣятельность Гая приходится на эпоху Адріана и состоитъ, главнымъ образомъ, въ интерпретаціи Платона. Подъ вліяніемъ Гая находятся Апулей и Албинъ, учитель Галена. Передъ дѣятелями школы Гая стоялъ, какъ самый главный, вопросъ о комментированіи Платона. Но это комментированіе въ то же время было и вполнѣ опредѣленнымъ освѣщеніемъ платоновскаго идеализма. Такъ, напримѣръ, Албинъ въ основу своего положенія кладетъ пониманіе Платономъ цѣли жизни,

какъ уподобленія богу, и именно изъ этой мысли и выводитъ ученіе о добродѣтеляхъ. Философія опредѣляется въ духѣ «Федона», какъ желаніе умереть, т.-е. избавиться отъ тѣла. Міробразованіе Албинъ представляетъ по «Тимею», при чемъ подчеркивается рѣзкій дуализмъ между безсмертнымъ богомъ и смертнымъ міромъ, а для заполненія столь рѣзкой пропасти создается демонологія. Богъ представляется совершеннымъ, вѣчнымъ и умственнымъ, при чемъ платоновскіе эйдосы признаются имманентными ему. Также учитъ о богѣ и эйдосахъ (формахъ вещей) и Апулей: Богъ для Апулея невыразимъ и неизмѣримъ, выше всего пассивнаго и активнаго; формы просты и вѣчны, умственны и являются образцами вещей; бездна между міромъ и богомъ заполняется демонами.

Однако, школа Гая обнаруживаетъ большую зависимость отъ Аристотеля. Такъ, напримѣръ, Албинъ даетъ изложеніе аристотелевской логики, какъ будто бы она была платоновской. То же находимъ мы и въ вышедшемъ изъ школы Гая анонимномъ комментаріи къ «Θеэтету». Наконецъ, рѣшительно склоняется къ логикѣ Аристотеля и Апулей. Такимъ образомъ, синтезъ Аристотеля съ Платономъ, происшедшій раньше въ области этики, теперь осуществляется и въ области логики.

Правда, вліяніе стоицизма еще очень сильно, но, вмѣстѣ съ этимъ вліяніемъ, мы замѣчаемъ въ нѣдрахъ платонизма II в. по Р. Х. и сильную полемику между аристотелизмомъ и стоицизмомъ. Съ одной стороны, школа Гая постоянно критикуетъ стоицизмъ; съ другой стороны, цѣлый рядъ платониковъ этой эпохи выступаетъ противъ Аристотеля. Такъ, напримѣръ, Кальвисій Тавръ продолжаетъ принципіальную полемику своего учителя Плутарха противъ стоиковъ, а склоняющійся къ стоикамъ Аттикъ ведетъ страстную борьбу противъ Аристотеля, при чемъ въ этой борьбѣ онъ не одинокъ: за нимъ слѣдуютъ Гарпократіонъ и Эліанъ, къ нему, кажется, близко стоитъ и Северъ. Черезъ Гарпократіона это теченіе связывается съ платонизирующимъ стоицизмомъ Марка Аврелія.

Итакъ, во II в. по Р. Х. мы находимъ уже вполнѣ выраженныя направленія: аристотельствующій платонизмъ, представителемъ котораго являлась школа Гая, и стоизирующій платонизмъ, который защищала школа Аттика. То, что обычно называютъ эклектизмомъ платониковъ этой эпохи, отнюдь не было примиряющимъ теченіемъ. Сквозь густой туманъ неясной исторіи платонизма II в. по Р. Х. мы прозрѣваемъ столкновеніе двухъ великихъ идей, двухъ принципіально различныхъ міросозерцаній на общей имъ обоимъ почвѣ платоновскаго идеализма[2]).

2. Для платонизма второй половины II в. по Р. Х. типиченъ Нуменій. Его идеалъ—Платонъ, какъ пиѳагореецъ, и древняя Академія для него самая ортодоксальная. Въ академическомъ скептицизмѣ онъ видитъ, скорѣе, отклоненіе отъ Платона, и съ этой точки зрѣнія освѣщаетъ борьбу скептицизма съ стоицизмомъ; главную ошибку Зенона Нуменій видитъ въ томъ, что Зенонъ вступилъ ошибочно въ полемику не съ Аркесилаемъ, а съ Платономъ. Однако, Нуменій выходитъ за предѣлы эллинской философіи: онъ находитъ много сходнаго съ пиѳагорейскимъ ученіемъ Платона у брахмановъ, іудеевъ, маговъ и индусовъ, онъ признаетъ Моисея, какъ пророка, и Платонъ для него лишь говорящій по-аттически Моисей.

Основная тема Нуменія—благо. Онъ ставитъ вопросъ о томъ, что такое сущее. По его мнѣнію, ни матерія, ни тѣла не могутъ быть сущимъ. Матерія безпредѣльна, неопредѣлена, алогична, непознаваема, неустроена, неустойчива и, слѣдовательно, не есть сущее. Съ другой стороны, имъ не могутъ быть и вещи, которыя рождены, смертны, измѣнчивы, и сами нуждаются во вседержителѣ. Таковымъ можетъ быть лишь безтѣлесное; оно, какъ не имѣющее ни начала, ни роста, ни движенія, господствуетъ надъ всѣмъ. Итакъ, Нуменій опредѣляетъ метафизическій принципъ какъ имматеріальный.

Этотъ принципъ надо искать не въ чувственномъ мірѣ. Методъ нахожденія его таковъ: оставивъ безъ вниманія чувственныя вещи, надо отдаться математикѣ и созерцанію чиселъ; эта наука и дастъ намъ изученіе, что такое сущее. Оно неизрекаемо и неописуемо, божественно однако, въ мірѣ и благоволеніи, милостиво и возсѣдаетъ на сущности. Сущее не было и не будетъ, но есть всегда въ опредѣленномъ времени, именно только въ настоящемъ. Оно—вѣчность. Сущее вѣчно, устойчиво, всегда въ однихъ и тѣхъ же условіяхъ, не возникаетъ и не гибнетъ, не увеличивается и не уменьшается, не измѣняется, недвижимо. Но таково именно безтѣлесное. Но сущее не только безтѣлесно, но и умственно, какъ еще и Платонъ опредѣлялъ его. Вообще Нуменій считаетъ себя въ ученіи о Сущемъ прямымъ интерпретаторомъ Платона.

Нуменій даетъ соединеніе ученія Платона о благѣ и создателѣ въ своемъ ученіи объ умѣ, какъ первомъ богѣ, и создателѣ, какъ второмъ богѣ. Первый богъ есть самое благо, умъ, причина сущности и идеи; второй богъ, подражатель перваго, благъ и, будучи двойственнымъ, создаетъ какъ свою сущность и идею, такъ и міръ. Такимъ образомъ, мы различаемъ четыре вещи: двухъ боговъ и двѣ сущности, а также и міръ, при чемъ отношеніе низшаго къ высшему есть отношеніе подражанія и пріобщенія. Первый богъ, будучи въ

самомъ себѣ, простъ и недѣлимъ; второй же и третій богъ — единъ, но, сходясь съ матеріей-двоицей, онъ, объединяя ее, самъ раздѣляется ею: поскольку онъ обращенъ къ умственному, онъ обращенъ къ самому себѣ, но, поскольку онъ обращенъ къ матеріи, онъ соприкасается съ чувственнымъ и принимаетъ въ себя свойства матеріи. Первый богъ—отецъ бога создателя; онъ бездѣятеленъ, какъ царь, и правитъ всѣмъ богъ создатель на небѣ, который также является и посредникомъ въ нашемъ общеніи съ умомъ, нашей настоящей жизнью. Сущій, будучи сѣменемъ всяческой жизни, сѣетъ въ имѣющія удѣлъ въ немъ всяческія вещи; законодатель же сажаетъ, распредѣляетъ и пересаживаетъ въ каждаго здѣсь брошенное оттуда. Первый богъ стоекъ (hestos), второй всегда находится въ движеніи; одинъ—въ области умственнаго; другой—въ области и умственнаго и чувственнаго; третій же богъ—міръ.

Нуменій дуалистъ. Онъ исходитъ, какъ пиѳагореецъ, изъ дуализма единаго и неопредѣленной двоицы. Этотъ дуализмъ ведетъ его, подобно Плутарху, къ признанію дуализма разумной и неразумной души. Матерія одушевлена неразумной душой, и безсмертіе распространяется на все матеріальное, поскольку оно сдерживается душой. Человѣческая душа также состоитъ изъ единаго и двоицы, и потому надо признать въ человѣкѣ двѣ души, разумную и неразумную, причемъ обѣ безсмертны. Будущность разумной души опредѣляется или полнымъ сліяніемъ ея съ высшимъ началомъ или же оскверненіемъ ея со стороны тѣла и послѣдующимъ переселеніемъ въ тѣла животныхъ.

Нуменій во многомъ напоминаетъ Плутарха. Онъ раздѣляетъ его историко-философскіе взгляды. Онъ, какъ и Плутархъ, дуалистъ и учитъ о злой душѣ. Но въ еще большей степени близокъ Нуменій къ Филону и стоическому платонизму: въ этомъ отношеніи типично его ученіе о трансцендентномъ умѣ и, особенно, его ученіе о второмъ богѣ въ его отношеніи къ матеріи и объ обсѣмененіи всего существующаго. Есть общее у Нуменія и съ гностицизмомъ въ іерархіи существъ и дуализмѣ. Въ общемъ, Нуменій типиченъ, какъ представитель стоическаго платонизма конца II в. по Р. X., овѣяннаго филонизмомъ и гностицизмомъ и поддавшагося въ сильной мѣрѣ вліяніямъ пиѳагорейскаго платонизма. Онъ типиченъ, сказали бы мы, именно въ своей нетипичности представителя пиѳагорейско-стоическаго платонизма [3]).

3. Другимъ представителемъ платонизма, скорѣе, уже въ III в. по Р. X. былъ Аммоній Мѣшочникъ, учитель Оригена и Плотина. Онъ происходилъ изъ христіанской семьи и былъ въ дѣтствѣ христіаниномъ, но философія вернула его къ государственной религіи. Его

роль въ исторіи философіи опредѣляется произведеннымъ имъ синтезомъ Платона и Аристотеля, ученія которыхъ, по его мнѣнію, въ своихъ существенныхъ частяхъ совершенно не противорѣчатъ другъ другу. Такъ какъ онъ самъ не писалъ о своей философіи, то мы ея почти не знаемъ. Лишь о его психологіи сохранилось нѣсколько данныхъ. Именно, онъ учитъ о безтѣлесности души. Именно, матеріальное тѣло, подверженное движенію, измѣненію, разложенію и дѣлимости, требуетъ безтѣлеснаго начала, которое создаетъ ему единство и связываетъ его. Это начало—душа. Если бы она была матеріальной, то она, въ свою очередь, требовала бы начала единства и т. д. до безконечности, пока мы не дошли бы до безтѣлеснаго, перваго, которое тогда и было бы на самомъ дѣлѣ душой. Но если душа безтѣлесна, то какъ объяснить ея связь съ тѣломъ? Умственное, соединяясь съ инымъ, не измѣняется, подобно матеріальнымъ соединеніямъ, но остается, какъ есть. Душа и тѣло внутренне объединены, но не смѣшаны. Душа во снѣ, напримѣръ, или въ мышленіи можетъ обособиться отъ тѣла и обратиться къ себѣ самой. Но если душа является принципомъ единства для тѣла, то не она содержится въ тѣлѣ, а тѣло въ ней. Если мы говоримъ, что она въ тѣлѣ, то это значитъ, что она стоитъ въ отношеніи къ тѣлу и присуща ему, и лучше, вмѣсто того, чтобы говорить, что она находится тамъ, говорить, что она дѣйствуетъ тамъ. Когда же душа разсуждаетъ, она находится въ самой себѣ, во время же умозрѣнія она находится въ умѣ.

Мы мало знаемъ философію Аммонія Мѣшочника, но и это немногое даетъ достаточно матеріала для его характеристики. Его ученіе о единеніи тѣла и души развивается въ явной полемикѣ съ стоицизмомъ. Основная мысль его въ томъ и состоитъ, что стоическое ученіе о единеніи совершенно неприложимо къ единенію души съ тѣломъ.

Такимъ образомъ, Аммоній Мѣшочникъ является, до нѣкоторой степени, единомышленникомъ Нуменія, но въ значительно большей степени противникомъ его. Какъ и Нуменій, онъ дуалистъ; какъ и Нуменій, онъ, по всей вѣроятности, отождествляетъ сущее съ умомъ; какъ и Нуменій, онъ имматеріалистъ въ психологіи и, конечно, въ этикѣ. Но въ своемъ дуализмѣ Аммоній отличается отъ Нуменія тѣмъ, что тѣло и душа у него рѣзко обособленныя начала: въ этомъ отношеніи Аммоній свободенъ отъ стоическаго смѣшенія ихъ. Такъ въ то время, какъ Нуменій близокъ къ египтизированному Плутарху и Филону Александрійскому, Аммоній находится подъ чисто эллинскимъ вліяніемъ. И крайне характерно, что въ борьбѣ съ Нуменіемъ и Лонгиномъ ученикамъ Плотина приходилось больше всего изощрять свою мысль именно на проблемѣ единенія души съ тѣломъ.

Такимъ образомъ, Аммоній Мѣшочникъ является какъ бы заключительнымъ звеномъ въ очень сложной цѣпи философскихъ системъ. Если до него стоицизмъ отступилъ изъ этики и логики, то теперь онъ изгоняется изъ психологіи и, слѣдовательно, скоро изгонится и изъ метафизики. То, что сдѣлалъ Антіохъ въ этикѣ и Гай въ логикѣ, Аммоній сдѣлалъ въ психологіи, а Плотинъ сдѣлаетъ въ первой философіи.

Платонизмъ Посидонія, Филона и Нуменія велъ къ герметизму, Моисею, Оригену и гностицизму. Платонизмъ римскихъ пиѳагорейцевъ, Антіоха, Гая и Аммонія велъ къ Аристотелю. Тотъ синтезъ Платона съ Аристотелемъ, который неясно предносился въ эпоху римскаго пиѳагорейства, сейчасъ, по мѣрѣ все прогрессирующаго отступленія стоицизма изъ платонизма, становится реальной возможностью. Аммоній былъ предтечей его; Плотинъ же осуществилъ его полностью, сочетавъ энергизмъ Аристотеля съ идеализмомъ Платона. Такова та задача, которую задала Плотину исторія философіи, неудовлетворенная отвѣтами стоицизма и восточной мудрости. Философія Плотина исторически предопредѣлилась какъ эллинско-раціоналистическое ученіе о трансцендентномъ сущемъ, какъ энергіи всего существующаго[4]).

4. Платонизмъ вливался широкой волной и въ смежныя съ философіей области. Тема «платонизмъ отцовъ Церкви» уже издавна привлекала вниманіе историковъ. Особенно александрійскіе богословы близко соприкасались съ платонизмомъ, при чемъ платонизмъ этотъ носилъ стоическій характеръ; что же касается Аристотеля, то вліяніе его было весьма ограничено и проявлялось лишь отчасти въ этикѣ и логикѣ, но и то скорѣе у еретиковъ.

Особенно ясно выступаетъ стоическій платонизмъ у Оригена. По ученію Оригена, Богъ—безтѣлесная единственность или единичность, неизмѣнная и непостижимая, трансцендентная уму и сущности, источникъ всякой разумной природы или ума, цѣлостный умъ. Посредникомъ между нимъ и твореніями является второй Богъ, образъ и изліяніе Бога, премудрость и разсудокъ, идея идей. Слѣдующимъ, послѣднимъ моментомъ въ отношеніи къ міру множественности стоитъ Святой Духъ. Далѣе идетъ рядъ безтѣлесныхъ духовъ и, наконецъ, міръ, при чемъ Богъ является творцомъ и матеріи. Монизмъ Оригена выступаетъ очень ярко: зло—недостатокъ, отпаденіе отъ полноты истиннаго бытія, и ни Богъ, ни матерія не являются причиной зла; даже злые духи способны стать лучшими и подлежать искупленію[5]).

Итакъ, Оригенъ—платоникъ и при томъ платоникъ скорѣе стоическаго типа, стоящій, подобно Клименту, ближе всего къ Филону. Но разница между Оригеномъ и платониками-философами была огромной:

она состоитъ въ томъ, что послѣдніе—философы, тогда какъ Оригенъ—богословъ. Съ этой точки зрѣнія, весьма краснорѣчива полемика христіанскаго платоника Оригена противъ языческаго платоника Цельса. Позиція Цельса ясна: христіанство передъ судомъ Цельса, это—христіанство передъ судомъ раціонализма и автономизма. И, съ логической точки зрѣнія, возраженія Оригена насъ не очень удовлетворяютъ. Но, вѣдь, главные аргументы Оригена и взяты не изъ логики: его аргументы—чудеса, очищающая сила христіанства и, самое главное, Священное Писаніе. Священное Писаніе, по мнѣнію Оригена, боговдохновенно и является источникомъ познанія истины. Объ этомъ свидѣтельствуютъ распространенность ревнителей его, исполненіе содержащихся въ немъ пророчествъ и, наконецъ, слѣдъ божественнаго энтузіазма при чтеніи его. Но если Новый Завѣтъ является восполненіемъ Ветхаго Завѣта, то, все же, и Петръ и Павелъ узрѣли лишь малую долю истины: въ будущемъ ждется Вѣчное Евангеліе. Мы должны уразумѣть тайный смыслъ Священнаго Писанія, и такое уразумѣніе, божественная мудрость, есть высшій даръ благодати Святого Духа. Вотъ эта вѣра въ боговдохновенность Священнаго Писанія и отличаетъ Оригена отъ Цельса, и въ этомъ отношеніи для Оригена характерна манера опровергать Цельса посредствомъ цитатъ изъ Библіи и ссылокъ на пророчества[6]).

Если Оригенъ наиболѣе эллинизированный богословъ, то первые авторы религіозной философіи, т. наз. гностики, находящіеся подъ болѣе сильнымъ вліяніемъ Востока, еще болѣе отстоятъ отъ философскаго раціонализма: ихъ книги—апокалипсисы, ихъ спекуляціи—фантастическіе образы. И хотя у гностиковъ мы также находимъ вліяніе платонизма и, скорѣй всего, стоическаго платонизма, однако, ихъ построенія уже по ту сторону философіи. Правда, апокалипсисомъ могутъ быть названы и поэмы Парменида и Эмпедокла, да и Аммоній былъ «богоученный», но апокалипсисы эллинскихъ философовъ были откровеніями ума, какъ божественнаго начала въ человѣкѣ, и логики, обладавшими всѣмъ аппаратомъ раціоналистическихъ доказательствъ и убѣжденій: философы были боговдохновенны по причинѣ ихъ логичности, а не вслѣдствіе отступленій отъ нея. Раціонализмъ былъ душой эллинской философіи. Въ вѣкъ эллинизма онъ слабѣлъ, уступая мѣсто вѣрѣ въ авторитетъ схоларха или пророка: филологія и религія замѣняли философію. И когда Плотинъ говоритъ о Лонгинѣ: «филологъ Лонгинъ, а никоимъ образомъ не философъ», когда, съ другой стороны, онъ же возстаетъ противъ самомнѣнія гностиковъ, «дѣтей божьихъ», освѣщенныхъ духовнымъ сѣменемъ, то передъ нами философъ борется за автономію и раціонализмъ философіи.

И здѣсь, пожалуй, оплотомъ философскаго раціонализма былъ также Аристотель. Если философствующіе богословы твердили о пророкахъ и откровеніи, если въ нѣдрахъ стоическаго платонизма пышно расцвѣтало ученіе о Разсудкѣ, какъ міровомъ принципѣ, и ученіе о Логосѣ сочеталось съ ученіемъ о второмъ богѣ, то въ школѣ Гая процвѣтали занятія логикой Аристотеля, и та же логика Аристотеля станетъ предметомъ усиленныхъ размышленій въ рефлексіи Плотина надъ единымъ; ею же усиленно будутъ заниматься и преемники Плотина. Діалектика Платона и логика Аристотеля, раціоналистическое восхожденіе къ абсолюту и логическое выведеніе изъ него міра множественности, противопоставляются мистическому пріобщенію къ премудрости и мистическому вдохновенію пророковъ. Такимъ образомъ, и съ этой точки зрѣнія аристотельствующій платонизмъ, въ концѣ концовъ, означалъ реставрацію подлинной тенденціи эллинской философіи—автономнаго раціонализма. Повторимъ еще разъ, философія Плотина исторически предопредѣлялась какъ раціоналистическое ученіе о трансцендентномъ сущемъ, какъ энергіи всего существующаго, и въ своемъ методѣ Плотинъ стоитъ въ одномъ ряду съ Гаемъ, а не съ Филономъ или Оригеномъ. Это—діалектика, логическое разсужденіе, а не пророчество или вѣроученіе...

Эллинская философія нѣкогда дала типъ философа, восходящаго путемъ діалектики къ созерцанію единаго и дедуцирующаго изъ этого единаго все разнообразіе конкретнаго міра. Эллинистическая эпоха замѣнила діалектику довѣріемъ къ чувственному опыту и схоларху и отъ трансцендентизма склонилась къ натурализму. Понадобился долгій промежутокъ времени и оказалась нужной острая критика скептицизма, чтобы житейская философія эллинистическаго стоицизма проникласъ вновь идеализмомъ Платона. Но возникшій стоическій платонизмъ Посидонія велъ къ религіозному мистицизму: Филонъ, Нуменій, Оригенъ, гностики, герметизмъ образовывались въ этомъ ряду. И это было постепеннымъ умираніемъ завѣтнаго эллинскаго раціонализма, какъ болѣе или менѣе явственный монизмъ этихъ мыслителей отмѣнялъ традиціонную эллинскую антитетику. Однако, съ теченіемъ времени въ нѣдрахъ античной философіи вырисовывалось и другое теченіе, которое, опираясь на Аристотеля, являлось какъ бы реставраціей подлинной эллинской философіи: варварскій міръ постепенно усваивалъ этику и логику Аристотеля. Антіохъ, Гай, Аммоній, Плотинъ—представители этого теченія. Въ этомъ отношеніи Плотинъ—великій эллинскій мыслитель въ эпоху эллинизма и варваризма. По духу своему онъ не варваръ и не александріецъ; Филонъ и даже Нуменій—контекстъ не его философіи [7].

IV. Личность Плотина.

Взглядъ философа на существующее и міросозерцаніе его могутъ объясняться съ двухъ точекъ зрѣнія: во-первыхъ, какъ извѣстный моментъ въ объективной эволюціи философской мысли; во-вторыхъ, какъ результатъ субъективныхъ переживаній философа. Объективно-историческій контекстъ для философіи Плотина уже имѣется. Спросимъ теперь, какъ связана философія Плотина съ личной жизнью его.

1. Жизнь Плотина рѣзко распадается на два періода: годы ученичества и годы учительства. Первый періодъ покрытъ неизвѣстностью, и изъ него мы знаемъ лишь слѣдующіе факты: 1) Плотинъ родился на рубежѣ 205 г. по Р. Х.; 2) до восьмого года включительно онъ пользовался молокомъ кормилицы; 3) на восьмомъ году онъ сталъ ходить къ учителю грамоты; 4) на 28-мъ году отдается философіи, при чемъ ни одинъ изъ тогдашнихъ александрійскихъ философофъ его не удовлетворяетъ, пока, по совѣту одного изъ друзей, онъ не отправился слушать Аммонія («этого искалъ!»); 5) въ теченіе одиннадцати лѣтъ онъ пребывалъ въ школѣ Аммонія; 6) наконецъ, онъ участвуетъ въ неудачномъ походѣ императора Гордіана противъ персовъ и, насилу спасшись послѣ пораженія въ Антіохію, сорока лѣтъ отъ роду пріѣзжаетъ въ Римъ. Вотъ и все, что извѣстно объ этомъ періодѣ жизни Плотина[1]).

Александрія того времени была философской пустыней. Кромѣ Аммонія, въ ней не было ни одного значительнаго философа. Философія же Аммонія, мы знаемъ, была попыткой дать синтезъ платонизма съ аристотелизмомъ. Этимъ и опредѣляется основной мотивъ философскаго творчества Плотина, обоснованнаго всей предшествующей исторіей эллинистической философіи.

Но, будучи философской пустыней, Александрія была центромъ напряженной богословской работы. Какъ разъ наканунѣ философскаго самоопредѣленія Плотина вынужденъ былъ оставить Александрію создатель христіанской богословской системы, глава катехетической школы, бывшій ученикъ Аммонія Оригенъ, который незадолго до этого времени написалъ свое знаменитое сочиненіе «О началахъ», являю-

щееся сочетаніемъ христіанства съ стоическимъ платонизмомъ. Современнымъ Плотину александрійскимъ богословомъ былъ Діонисій Великій, авторъ сочиненія «О природѣ», изъ котораго до насъ дошла полемика съ эпикурейскимъ атомизмомъ въ духѣ пиѳагорействующаго платонизма, синтезированнаго съ гераклитовскимъ стоицизмомъ. И естественно предполагать, что Плотинъ, ученикъ Аммонія-отступника и учитель Порфирія, былъ освѣдомленъ, хотя бы въ общихъ чертахъ, съ основными мотивами стоико-платоническаго христіанства.

Съ другой стороны, Александрія была лабораторіей всевозможныхъ гностическихъ направленій. Приблизительно за сто лѣтъ до Плотина въ Александріи учили такіе столпы гностицизма, какъ Базилидъ и Валентинъ, изъ которыхъ послѣдній имѣлъ особенно много учениковъ. И, конечно, Плотинъ, будущій критикъ гностицизма, уже въ Александріи могъ познакомиться съ пестрой и фантастической литературой гностиковъ, смѣшанной съ герметической литературой. Ихъ основная идея принципіальнаго дуализма, ихъ излюбленный методъ—апокалипсисъ и рядъ конкретныхъ образовъ вмѣсто понятій,—все это уже въ Александріи могло вызывать отрицательную критику у Плотина, діалектика и унитариста.

Итакъ, наиболѣе вѣроятной является слѣдующая картина тѣхъ умственныхъ движеній, въ кругу которыхъ фактически вращался Плотинъ: *несомнѣнно, онъ находился въ центрѣ аристотельствующаго платонизма* и тѣмъ самымъ связывался съ типичнымъ философскимъ движеніемъ II в. по Р. X.; *периферіей этого круга является стоическій платонизмъ*, съ которымъ, по ту сторону круга, соприкасалось богословіе Филона и Оригена; *въ мѣстѣ встрѣчи богословія съ философіей располагался египетскій гностицизмъ*, густо насыщенный идеями платонизма, герметизма и стоицизма[2]).

Вотъ почему, когда мы будемъ искать впослѣдствіи источники философіи Плотина, мы будемъ итти по такому пути: прежде всего, мы будемъ искать эти источники въ сочиненіяхъ Платона, а то, чего не найдемъ у Платона, будемъ искать у Аристотеля, при чемъ всѣ аберраціи отъ Платона и Аристотеля будемъ объяснять изъ ряда: Аристотелико-пиѳагорейская литература — поздняя Академія — неоплатоники II в. (школа Гая и Аммонія). Если эти источники намъ не объяснятъ всего Плотина, то остальные элементы философіи его мы будемъ искать въ школѣ Посидонія и стоическаго платонизма, при чемъ будемъ надѣяться, что отсюда мы скорѣе получимъ источники матеріала критики Плотина. Еще въ большей мѣрѣ источникомъ критики выступитъ египетскій гностицизмъ.

2. Въ Александріи Плотинъ ученикъ, въ Римѣ же онъ учитель.

Римъ—старый центръ аристотелико-пиѳагорейскаго платонизма. Еще триста лѣтъ назадъ здѣсь говорили объ италійской философіи. Пиѳагорействующій и академическій Римъ I в. до Р. Х. мы уже видѣли. Мы видѣли также пиѳагорейца въ роли учителя Августа и платоника при дворѣ Тиберія. Модератъ и Аполлоній Тіанскій будутъ волновать Италію въ концѣ I в. по Р. Х. Наконецъ, намъ извѣстны уже италійскія имена большинства платониковъ II в. Поэтому вполнѣ естественно и учениковъ Аммонія видѣть именно въ Римѣ. Въ Римѣ Плотинъ провелъ всю жизнь, начиная съ 40 лѣтъ и до 66—года смерти. Здѣсь началась его учительская дѣятельность. Здѣсь были написаны всѣ его сочиненія на тогдашнемъ языкѣ ученаго міра—греческомъ. Здѣсь же, послѣ смерти Плотина, учительствовалъ все время его преемникъ Малхъ (подъ греческимъ псевдонимомъ Порфирія). Школу, которая была основана въ Римѣ и существовала только въ немъ безпрерывно болѣе полувѣка, нельзя называть иначе, какъ римской.

Интересенъ составъ учениковъ Плотина. Почти половина ихъ—италійцы: Гентиліанъ (извѣстный подъ греческимъ псевдонимомъ Амелія), первый ученикъ Плотина; Кастрицій Фирмъ; сенаторы Марцеллъ Оронтій, Сабиниллъ и Рогаціанъ. Изъ остальныхъ (Павлинъ изъ Скиѳополиса, Зеѳъ изъ Аравіи, Малхъ изъ Тира, Зотикъ, Серапіонъ и Евстохій) только двое (послѣдніе) александрійцы. Возбуждаетъ интересъ и профессія учениковъ Плотина: большинство ихъ—политическіе дѣятели (Кастрицій Фирмъ и три вышеназванныхъ сенатора), сравнительно много врачей (Павлинъ, Евстохій, Зеѳъ); остальные—риторы (Серапіонъ и Зотикъ) и философы (Амелій и Порфирій). Словомъ, кругъ учениковъ Плотина состоялъ изъ людей самыхъ различныхъ національностей и профессій, но италійцы и практики преобладали[3]).

Что изучали въ школѣ Плотина? Во-первыхъ, Платона и Аристотеля; во-вторыхъ, платониковъ II в. Нуменія, Аттика, Гая, Севера и Кронія; въ-третьихъ, перепатетиковъ II в.—Аспасія, Александра и Адраста; наконецъ, отчасти и стоическую литературу. Итакъ, передъ нами вполнѣ опредѣленное продолженіе традицій аристотелевско-платоновской школы Аммонія. Плотинъ—преемникъ Аммонія.

Но школа Плотина вступала и въ полемику. Эта полемика, въ первую очередь, задавалась цѣлью отграничиться отъ родственныхъ философскихъ направленій. Съ одной стороны, производилось отграниченіе отъ Нуменія, и бывшій поклонникъ стоиковъ и Нуменія Амелій пишетъ «О различіи въ ученіяхъ Плотина по отношенію къ Нуменію». Съ другой стороны, происходитъ отграниченіе и отъ учениковъ Аммонія, и въ этомъ отношеніи показательна полемика противъ школы Плотина со стороны Лонгина, который также былъ ученикомъ Аммонія.

Лонгинъ пишетъ «Противъ Плотина и Гентиліана Амелія о цѣли», и въ чемъ отличался Лонгинъ отъ Плотина, можно догадаться по тому, что ученикъ Лонгина Порфирій, перейдя отъ Лонгина къ Плотину, долго не могъ понять ученія Плотина объ имманентности умственныхъ предметовъ уму и о связи души съ тѣломъ. Натянуты были отношенія Плотина и съ самымъ выдающимся изъ своихъ сверстниковъ по школѣ Аммонія—Оригеномъ языческимъ. Этотъ фактъ полемики съ учениками Аммонія убѣждаетъ въ томъ, что Плотинъ выступалъ новаторомъ. Его философія—не философія Аммонія, разъ два крупныхъ ученика послѣдняго не соглашаются съ ней. И новаторство Плотина, главнымъ образомъ, состояло, поскольку можно догадываться изъ полемики, въ переработкѣ ученія платониковъ II в. объ умѣ, который у Нуменія и, повидимому, у Оригена былъ первоначаломъ и который Лонгину представлялся отдѣленнымъ отъ умственныхъ предметовъ. Словомъ, въ дальнѣйшемъ намъ надо будетъ искать реформу, произведенную Плотиномъ, въ области основныхъ принциповъ платонизма II в. Плотинъ не только продолжатель традицій аристотелевско-платоновской философіи того времени, но и реформаторъ ея: онъ полемизируетъ съ учениками Нуменія и Аммонія и при томъ по поводу кардинальныхъ философскихъ вопросовъ и создаетъ новое ученіе объ умѣ и абсолютѣ. Плотинъ—ученикъ Аммонія-отступника и учитель Порфирія, автора «Противъ христіанъ». Порфирій разсказываетъ намъ о христіанахъ и гностикахъ, оказавшихся у Плотина. Они приносили на занятія гностическіе апокалипсисы и, сбитые съ толку гностической литературой, сбивали и другихъ, уча, что Платонъ не проникъ въ глубь умственной сущности. Плотинъ обличаетъ ихъ на своихъ собраніяхъ и, наконецъ, вмѣстѣ со своими учениками Амеліемъ и Порфиріемъ выступаетъ противъ нихъ со спеціальными сочиненіями. Итакъ, борьба за философію противъ восточныхъ религіозныхъ движеній являлась также однимъ изъ моментовъ полемики Плотина [4].

Такимъ образомъ, установлены слѣдующія положенія: 1) школа Плотина — школа римская; 2) самъ Плотинъ — преемникъ традицій академиковъ и Аммонія; 3) Плотинъ — новаторъ философіи, именно въ ученіи объ умѣ и абсолютѣ; 4) Плотинъ—борецъ за философію противъ гностицизма и эллинизма; 5) его послѣдователи были пестры по національности и общественному положенію, но въ этой пестрой космополитической группѣ александрійцевъ немного. Наконецъ, Плотинъ философъ не литературнаго типа. Писательская дѣятельность его начинается очень поздно, на 49-мъ году, да и то за первые десять лѣтъ онъ пишетъ только 21 трактатъ. Лишь вступленіе въ его школу Порфирія нѣсколько усиливаетъ его литературную дѣятельность, въ

среднемъ до 4 трактатовъ небольшого размѣра въ годъ. Однако, и эти трактаты не специально написанныя философскія работы, но спѣшная запись его лекцій. Плотинъ не литераторъ.

За то, какъ учитель жизни, онъ выступаетъ вполнѣ опредѣленно. Его квартира переполнена дѣтьми и дѣвами; умирая, ему, «словно какому-то священнику и божественному хранителю», ввѣряютъ заботы о дѣтяхъ. Онъ не чуждъ и соціально-философскихъ плановъ. Императоръ Галліенъ, аѳинствующій по своимъ симпатіямъ, и его жена Салоника были поклонниками Плотина и увлеклись было его проектомъ возстановить погибшій городъ въ Кампаніи, который назвался бы Платонюполисомъ и управлялся бы по законамъ Платона. Однако, проектъ этотъ непостояннымъ Галліеномъ скоро былъ оставленъ. Такимъ образомъ, Плотинъ выступаетъ предъ нами, какъ подлинный философъ жизни и даже соціальный реформаторъ, по крайней мѣрѣ, въ мечтахъ [5]).

Итакъ, продолжатель и, вмѣстѣ съ тѣмъ, реформаторъ ученія Аммонія въ Римѣ, представитель эллинской философіи, учитель жизни, а не философъ-литераторъ—таковъ Плотинъ.

3. Самая типичная черта личности Плотина—аскетизмъ. Онъ стыдится своего тѣла и предстаетъ предъ нами совершенно отрѣшеннымъ отъ земли. Онъ не желаетъ ничего говорить ни о своемъ родѣ, ни о своихъ родителяхъ, ни о своей родинѣ. Онъ даже уклоняется отъ того, чтобы художникъ запечатлѣлъ его личность, это «подобіе подобія». Его сонъ и столъ крайне умѣренны. Даже больнымъ онъ не перестаетъ быть вегетаріанцемъ и уклоняется отъ кушаній. Даже при сильной боли онъ не хочетъ искать облегченія въ лѣченіи. Итакъ, Плотинъ—аскетъ.

Но тѣло мститъ за себя. Надъ біографіей Плотина все время вѣетъ тѣнь ненормальности. Уже тотъ единственный фактъ, который мы знаемъ изъ его дѣтства, именно, что онъ, даже поступивъ въ школу, сосалъ грудь кормилицы, поражаетъ насъ, и невольно приходитъ въ голову мысль, не объясняется ли это какой-нибудь болѣзненностью его. Одинъ изъ его біографовъ, правда, сомнительный, сообщаетъ, что Плотинъ былъ эпилептикомъ, и хотя мы не можемъ категорически утверждать это, но, все таки, такое сообщеніе вполнѣ вяжется съ экстазами и визіонерствомъ Плотина. Въ послѣдніе годы онъ сильно страдаетъ глазами и язвами. Наконецъ, на закатѣ своемъ Плотинъ окончательно изнуренъ продолжительными немощами: голосъ, глаза, руки и ноги отказываются ему служить. Итакъ, Плотинъ слабъ тѣломъ и болѣзненъ.

Но духъ побѣждаетъ тѣло. При личномъ знакомствѣ, особенно во время занятій, Плотинъ поражалъ своей внутренней концентраціей духа

и воодушевленіемъ. «Онъ былъ одновременно съ самимъ собою и съ другими и вниманія къ себѣ никогда не ослаблялъ, развѣ только во снѣ, который прогоняли малое питаніе (такъ какъ онъ часто и не дотрагивался до хлѣба) и постоянная сосредоточенность на умѣ», говоритъ о немъ Порфирій. А когда Плотинъ говорилъ, умъ какъ-бы свѣтился на его лицѣ, видъ его былъ привлекателенъ, и онъ становился тогда красивѣе, при чемъ выступалъ легкій потъ; онъ становился добрымъ, любезнымъ и энергичнымъ. Онъ жилъ вдохновленнымъ.

Его вдохновляло завѣтное восхожденіе къ духу и богу. Его предсмертныя слова: «пытаюсь божественное въ насъ возвести къ божественному во всемъ»—девизъ и жизни и философіи его. Единеніе съ богомъ вселенной—цѣль Плотина, и, по словамъ Порфирія, Плотинъ четыре раза достигалъ такого единенія. Самъ Плотинъ далъ намъ подробное описаніе этого единенія съ богомъ. Восхищенный и вдохновленный, очутившійся въ полномъ уединеніи отъ всего и въ совершенной тишинѣ, погрузившись всецѣло въ глубину собственнаго существа и ни на что не обращая вниманія, онъ словно столбенѣетъ, весь обращаясь въ полный и чистый покой. Это неописуемое состояніе переживается въ молчаніи и безмолвіи, но полно высшаго блаженства, и душа не промѣняетъ его ни на что другое въ мірѣ, даже на самое небо; она не смутилась бы, если бы даже все вокругъ стало рушиться и гибнуть, лишь бы только она могла пребывать въ единеніи. Это — экстазъ, опрощеніе, самоувеличеніе, стремленіе къ соприкосновенію, устойчивость, мысль о единеніи, совсѣмъ иная, истинная жизнь, отрѣшенная отъ тѣла и всего внѣшняго. Она состоитъ въ наполненіи и освѣщеніи души высшей природой. Такой человѣкъ видитъ себя осіяннымъ, полнымъ умственнаго свѣта; онъ самъ какъ бы чистый, нетяжелый, легкій свѣтъ; онъ становится богомъ и пламенѣетъ. Когда же прекращается это состояніе, весьма похожее на любовь, человѣкъ вновь тяжелѣетъ и гаснетъ. Таковъ экстазъ Плотина.

Плотинъ не только мыслитель. Онъ какъ бы видитъ то, что мыслитъ. Его философія полна образами, и образы эти почти сплошь зрительные. Онъ любитъ постоянно иллюстрировать свои мысли посредствомъ сравненій, взятыхъ изъ видимаго міра, мы сказали бы, главнымъ образомъ, изъ міра свѣта. Плотинъ, какъ философъ, живетъ яркими образами.

Еще одна черта характерна для Плотина—его доброта, кротость, ласковость. Онъ высоко цѣнитъ дружбу, является истиннымъ другомъ своихъ учениковъ и привѣтливъ ко всѣмъ, кто обращается къ нему. За 26 лѣтъ своего пребыванія въ Римѣ онъ, несмотря на то, что былъ судьей во многихъ спорахъ, никогда не имѣлъ ни одного врага, и даже его оппоненты полны уваженія къ нему. Онъ—опекунъ сиротъ и полонъ

любви ко всему. Итакъ, аскетизмъ, болѣзненность, вдохновеніе, зрительные образы и кротость характера—вотъ самыя яркія черты личности Плотина. Онѣ вполнѣ ясно выступаютъ при первомъ же знакомствѣ съ главой римской школы [6]).

Какова же вообще душевная жизнь Плотина? Его умъ—аналитическій. Плотинъ постоянно занятъ описаніями, и повѣствованія или строго дедуктивное развитіе одной общей мысли у него рѣдко встрѣчаются: всѣ основныя понятія его философіи установлены посредствомъ анализа. Поэтому его выводы—индукція, нахожденія общаго начала, не исхожденіе изъ него. Но, кромѣ индуктивныхъ умозаключеній, Плотинъ часто пользуется аналогіями, и слово «hoion» пестритъ въ его сочиненіяхъ, при чемъ сравненія его не только иллюстраціи, но и доказательство. Умъ Плотина все время живетъ конкретнымъ и идетъ отъ конкретнаго. Но этотъ конкретный аналитическій умъ, сравнительно съ другими античными философами, весьма эмоціоналенъ: стиль Плотина временами волнуетъ своимъ воодушевленіемъ, и въ его философскихъ трактатахъ встрѣчаются почти лирическія мѣста. Впрочемъ, конкретность ума обычно всегда сочетается съ эмоціональностью.

Вниманіе Плотина отличается способностью къ концентраціи, но, въ обычномъ состояніи, объемъ его отнюдь не малъ; оно лишь въ малой мѣрѣ чувственное и направлено почти исключительно на явленія духовныя. Память Плотина для насъ мало ясна, и неточныя цитаты, частыя повторенія и отступленія говорятъ, скорѣе, противъ нея; во всякомъ случаѣ, она насъ не поражаетъ. Воображеніе Плотина настолько сильно, что мы можемъ написать цѣлую главу о философіи Плотина въ образахъ; оно часто какъ бы диктуетъ выводы уму.

Плотинъ не склоненъ къ аффектамъ, и индивидуальныя чувства у него почти не проявляются, за исключеніемъ, пожалуй, стыда. Для него самыя типичныя чувства—дружба и кротость. Изъ различныхъ группъ высшихъ чувствованій у него весьма развито нравственно-религіозное чувство, при чемъ нравственное чувство связано преимущественно съ мыслью о личномъ совершенствѣ, а въ религіозномъ наиболѣе ярко выступаетъ чувство любви къ абсолюту въ связи съ космическимъ чувствомъ. Сильно развито у Плотина и эстетическое чувство, предметомъ котораго является, главнымъ образомъ, возвышенное въ духовномъ смыслѣ слова. Вообще эмоціональная жизнь Плотина интенсивна.

Плотинъ—активная натура, не чуждая практической дѣятельности и житейской проницательности. Онъ разбирается въ людяхъ и направляетъ ихъ. Однако, активность его, скорѣе, отличается силой, нежели разнообразіемъ и объемомъ. Онъ очень энергиченъ лишь въ области

интеллектуальной и педагогической, но внѣ замкнутаго кружка учениковъ онъ домосѣдъ, поклонникъ тишины и спокойствія. Инициативы и настойчивости въ немъ мало, и подражаніе Платону и Аммонію въ его жизни играетъ огромную роль. Подсознательная и сверхсознательная жизнь у Плотина очень развита: онъ знаетъ и высоко цѣнитъ какъ темныя переживанія, такъ и экстазъ. Въ общемъ, предъ нами сильная, но не широкая натура мыслителя съ конкретнымъ эмоціональнымъ умомъ, живущимъ, скорѣе, подражаніемъ, анализомъ и интуиціей, нежели синтетическимъ дедуктивнымъ мышленіемъ.

Приведенная характеристика Плотина разсматриваетъ его внѣ связи съ средой. Остановимся теперь на соціальной личности Плотина. Онъ безродный, живетъ безвыѣздно на квартирѣ у вдовы, которая, вмѣстѣ съ дочерью, является послѣдовательницей его философіи. Эта квартира полна порученными его опекѣ дѣтьми. Онъ распоряжается ихъ имуществомъ, самъ же никакой недвижимостью не владѣетъ, хотя средства его учениковъ въ трудныя минуты къ его услугамъ. Въ числѣ его учениковъ встрѣчаются сенаторы, и Плотинъ находитъ милостивый пріемъ въ интимномъ кружкѣ ѳеинствующаго императора. Самъ философъ чуждъ политикѣ, если не считать таковой его реакціонно-археологическія утопіи въ духѣ «Законовъ» Платона. Къ христіанамъ онъ не расположенъ, но вообще на нихъ не сосредоточивается, и его борьба съ надвигавшимися съ Востока религіозными теченіями мало интенсивная и чисто литературная. Собственно говоря, онъ больше всего занятъ своими философскими собраніями; его соціальное положеніе — частный учитель философіи, и этому дѣлу онъ отдается сполна.

Итакъ, та философія, которую мы будемъ изучать, создана безроднымъ учителемъ философіи въ тѣсномъ, скорѣе, соціально-высшемъ кружкѣ его учениковъ. Она вышла изъ философскихъ собраній, куда попала изъ внутренне сосредоточенной работы мысли автора ея; съ этой точки зрѣнія, она внѣ широкой и шумной общественной жизни. Она плодъ уединенныхъ размышленій и философскихъ лекцій больного, но полнаго любви и вдохновленнаго вплоть до экстаза аскета, какъ бы воочію видѣвшаго свои философскія понятія. Ее создалъ эмоціонально-конкретный умъ философа, питавшійся анализомъ и аналогіями, восходящій отъ міра фактовъ къ общимъ понятіямъ и сосредоточивающійся, главнымъ образомъ, на умственномъ мірѣ. Этотъ умъ питали сильное, но сравнительно однообразное воображеніе, стремленіе къ личному совершенству, доходящая до энтузіазма любовь къ абсолюту и чувство духовно-возвышеннаго. И творчество этого ума претендовало не столько на оригинальность, сколько на эмоціональную силу высказываемыхъ мыслей. Таковъ былъ авторъ философіи Плотина [7]).

И мы увидимъ въ дальнѣйшемъ, что есть сильная связь между личностью Плотина и его философіей, что онѣ взаимно опредѣляютъ другъ друга. Еще Фихте утверждалъ, что выборъ философіи зависитъ отъ того, какимъ человѣкомъ являешься, ибо философская система не есть мертвая утварь, которую берешь и откладываешь по желанію, она одухотворена душою того человѣка, который ее имѣетъ. На то, что платонизмъ есть не только философія, но и темпераментъ, изслѣдователи платонизма уже обращали вниманіе. Настоящая глава должна была намѣтить объясненіе философіи Плотина изъ особенностей его личности. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, важна и обратная сторона: объясненіе личности изъ философіи ея. Восхожденіе къ богу было девизомъ не только личной жизни Плотина, это девизъ и всей философіи его. Но этотъ девизъ былъ взятъ изъ общей сокровищницы греческой философіи, и, съ этой точки зрѣнія, можно сказать, что именно античная философія опредѣлила собой личность Плотина. Такимъ образомъ, правильнѣе было бы говорить о философіи и личности, какъ не о двухъ различныхъ явленіяхъ, но объ одномъ и томъ же: личность и философія Плотина — неразрывное цѣлое.

V. Сочиненія Плотина.

Мы должны теперь обратиться къ изученію философіи Плотина. Ее мы узнаемъ изъ сочиненій Плотина. Спрашивается, насколько сочиненія Плотина въ томъ видѣ, какъ мы имѣемъ ихъ сейчасъ, являются надежными документами для изученія философіи его.

1. Литературная дѣятельность Плотина начинается очень поздно, именно, когда философу было 49 лѣтъ. Въ слѣдующія десять лѣтъ онъ пишетъ двадцать одинъ трактатъ, посвященный различнымъ темамъ, и издаетъ эти трактаты, сказали бы мы, на правахъ рукописи, для немногихъ. Въ это же время Амелій, старшій ученикъ Плотина, написалъ значительную часть своихъ комментаріевъ къ занятіямъ. Въ теченіе слѣдующихъ шести лѣтъ Плотинъ, по просьбѣ Амелія и Порфирія, пишетъ еще двадцать четыре книги, посвященныя возникавшимъ при случаѣ проблемамъ. Наконецъ, когда Порфирій уѣхалъ въ Сицилію, т.-е. въ слѣдующіе два года, Плотинъ посылаетъ Порфирію сперва пять, а потомъ еще четыре книги. Въ слѣдующемъ же году Плотинъ послѣ изнурительной болѣзни умираетъ.

Плотинъ не самъ издалъ свои сочиненія: расположеніе и исправленіе книгъ онъ, по словамъ Порфирія, поручилъ «намъ». Дѣло въ томъ, что, вслѣдствіе болѣзни глазъ, Плотинъ не перечитывалъ написаннаго имъ; писалъ же онъ, обращая вниманіе не на калиграфію, разборчивость и орѳографію, но только на смыслъ. Правда, то, что онъ писалъ, уже было сложившимся въ его душѣ, и онъ писалъ, какъ изъ книги въ въ своей душѣ, такъ что ни посторонній разговоръ ни перерывъ ему не мѣшали. Порфирій обѣщалъ Плотину исполнить подобную редакціонную работу и осуществилъ свое обѣщаніе. Во-первыхъ, онъ размѣстилъ сочиненія Плотина не въ хронологическомъ, но въ систематическомъ порядкѣ, слѣдуя примѣру Аполлодора, издателя Эпихарма, и Андроника, издателя Аристотеля и Ѳеофраста. Именно, прельщенный совершенствомъ числа шесть, онъ раздѣлилъ 54 трактата Плотина на 6 девятокъ. Въ первую девятку вошла этика, во вторую—космологія, въ третью — натурфилософія, въ четвертую — сочиненія о душѣ, въ

пятую—объ умѣ, въ шестую—о сущемъ. Далѣе онъ составилъ три, мы сказали бы, томика: въ первый вошли три первыхъ девятки, во второй—четвертая и пятая, въ третій—шестая. Такъ исполнилъ Порфирій просьбу Плотина расположить сочиненія его въ извѣстномъ порядкѣ. «Итакъ, мы размѣстили такимъ способомъ книги, которыхъ было 54, въ 6 девяткахъ, а также набросали къ нѣкоторымъ изъ нихъ замѣтки, безъ опредѣленнаго порядка, вслѣдствіе того, что товарищи настойчиво просили насъ написать ихъ къ тѣмъ книгамъ, которыя они считали нужными для своего уясненія. Однако, мы дали и заглавія всѣхъ книгъ, кромѣ книги о красивомъ, такъ какъ ея не было у насъ, въ хронологическомъ порядкѣ изданія книгъ, но при этомъ были изложены не только отдѣльныя заглавія книгъ, но и начала, которыя считаются какъ заглавія. Теперь же мы постараемся, пробѣгая каждую изъ книгъ, дать ей пунктуацію и, въ случаѣ ошибки, исправить выраженіе. Все же иное, что могло бы двигать нами, обнаружитъ самое дѣло». Такъ исправилъ Порфирій сочиненія Плотина.

Но Порфирій не былъ единственнымъ издателемъ Плотина. Лонгинъ жаловался Порфирію на ошибки изданія, полученнаго отъ Амелія. Кромѣ того, мы имѣемъ свѣдѣнія и объ изданіи врача Евстохія, на рукахъ котораго умеръ Плотинъ. Наконецъ, Свида сообщаетъ намъ, что Плотинъ, кромѣ данныхъ сочиненій, написалъ еще и другія. Спрашивается, въ какой мѣрѣ Порфирій является хорошимъ издателемъ Плотина [1]).

2. Авторитетъ Порфирія, какъ издателя, уже давно возбудилъ сомнѣнія. Способъ расположенія Порфиріемъ трактатовъ Плотина особенно подвергли критикѣ Кирхгофъ и Рихтеръ. Они выставляютъ противъ Порфирія слѣдующія обвиненія: 1) Порфирій принялъ чисто внѣшній, основанный на мистикѣ чиселъ, принципъ группировки трактатовъ, вслѣдствіе чего родственные по содержанію трактаты оказались разобщенными, а трактаты, не связанные другъ съ другомъ,—соединенными; 2) въ результатѣ число 6×9=54 получилось искусственно вслѣдствіе превращенія отдѣльныхъ главъ въ цѣлые трактаты (I, 9; IV, 1) и раздробленія объемистыхъ трактатовъ на отдѣльныя книги (III, 2 и 3; IV, 3, 4 и 5; VI, 1, 2, 3; VI, 4 и 5); 3) въ результатѣ такого чисто механическаго и искусственнаго распредѣленія трактатовъ часто ничѣмъ не оправдывается помѣщеніе даннаго трактата въ ту, а не иную девятку, что особенно чувствуется по отношенію къ III, 4, 5, 7 и 8 и V, 6 и 9; 4) также искусственъ распорядокъ отдѣльныхъ трактатовъ въ каждой девяткѣ: стремясь, по его словамъ, располагать трактаты внутри отдѣльной девятки по степени ихъ трудности, Порфирій не понималъ, что такой чисто педагогическій принципъ не

основаніе для группировки философскихъ сочиненій; 5) совершенно произвольно объединеніе столь разнородныхъ девятокъ, какъ I, II и III, въ одинъ томъ. По мнѣнію Кирхгофа, Плотинъ, конечно, писалъ свои трактаты въ извѣстной послѣдовательности, и хронологическій порядокъ является единственно правильнымъ, характеризуя какъ развитіе идей философіи Плотина, такъ и самую личность писателя. Поэтому Кирхгофъ и стремится, на основаніи сообщаемыхъ Порфиріемъ данныхъ, возстановить хронологію сочиненій Плотина.

Однако, цѣлый рядъ изслѣдователей, къ которымъ присоединимся и мы, реабилитируетъ распорядокъ трактатовъ у Порфирія: 1) девятки Порфирія объединяютъ трактаты вовсе не внѣшне: послѣ этическаго вступленія (I), содержащаго какъ-бы ученіе о жизни философа, философъ отъ матеріальнаго міра (II) черезъ природу (III) идетъ къ душѣ (IV) и уму (V), чтобы достичь, въ концѣ-концовъ, познанія единаго сущаго (VI). Шесть девятокъ Порфирія даютъ связанныя по методу восхожденія шесть основныхъ понятій философіи Плотина: философъ, матеріальный міръ, природа, душа, умъ, единое; 2) произвольное обращеніе Порфирія съ трактатами Плотина въ смыслѣ дробленія или соединенія ихъ ничѣмъ не доказывается; скорѣе наоборотъ: число трактатовъ въ изданіи Порфирія точно соотвѣтствуетъ по числу и заглавіямъ написаннымъ Плотиномъ трактатамъ; 3) хотя III, 4, 5, 7 и 8 и V, 6 и 9 не связаны тѣсно съ предшествующими трактатами, но въ этомъ виноватъ самъ Плотинъ, писавшій лишь случайные трактаты; Порфирій самъ отмѣчалъ трудность, при такихъ условіяхъ, адаптированія трактатовъ, но онъ же указывалъ, что отнесеніе указанныхъ трактатовъ въ другія девятки было бы еще болѣе произвольнымъ; 4) такъ какъ Плотинъ не далъ систематическаго изложенія своей философіи, то и Порфирій не могъ дать системы трактатовъ внутри девятокъ;вмѣсто этого, онъ прибѣгнулъ къ педагогическому принципу къ болѣе сложному, взялъ за руководство усложненіе, т.-е. послѣдовательное развитіе основной идеи, что будетъ и на практикѣ, какъ увидимъ, часто сливаться съ логическимъ принципомъ; 5) соединеніе въ отдѣльные томы обусловливалось условіями тогдашней библіотечной техники, требовавшей томы одинаковаго размѣра, и томы Порфирія были были какъ-разъ одинаковаго размѣра, именно, размѣра, равнаго шестой девяткѣ: они какъ-бы выравнивались по послѣдней. Что же касается предлагаемаго Кирхгофомъ хронологическаго порядка, то онъ непріемлемъ по тремъ основаніямъ: 1) онъ намъ неизвѣстенъ: правда, Порфирій указываетъ, какіе трактаты были написаны въ первое десятилѣтіе, какіе въ слѣдующее шестилѣтіе, какіе въ послѣдніе два года, но утверждать, что Порфирій перечисляетъ заглавія трактатовъ каждой

изъ этихъ серій также въ хронологическомъ порядкѣ, у насъ нѣтъ никакихъ объективныхъ основаній; 2) но если бы это случайно и оказалось, то, все же, хронологія трактатовъ Плотина не есть хронологія творчества его: Плотинъ началъ писать на 50-мъ году, расцвѣтъ его писательской дѣятельности приходится на 60—65 г. жизни, т.-е. онъ началъ писать, уже имѣя позади 22 года изученія философіи и десять лѣтъ учительской дѣятельности; такимъ образомъ, его писаніе могло быть лишь записью раньше создавшагося, лишь списываніемъ съ той книги въ душѣ, о которой говоритъ Порфирій; 3) такъ какъ Плотинъ писалъ свои трактаты вслѣдствіе той или иной оккaзіи, то хронологія его трактатовъ намъ, изслѣдующимъ систему Плотина, ничего не даетъ, кромѣ систематическаго безпорядка. Итакъ, распорядокъ изданія Порфирія оправданъ[2]).

Но если такъ, тогда мы получили, вмѣстѣ съ этимъ, и планъ для нашего собственнаго изложенія философіи Плотина. Обычно изслѣдователи философіи Плотина начинаютъ изложеніе его философіи съ ученія о единомъ и заканчиваютъ этикой. Такой способъ изложенія Плотина неправиленъ: во-первыхъ, онъ противорѣчитъ античной традиціи, которая, въ лицѣ Порфирія и, слѣдовательно, и преемниковъ его, начинала знакомство съ философіей Плотина съ этики; во-вторыхъ, онъ противорѣчитъ традиціонному у платониковъ и столь типичному для Плотина методу «восхожденія». Кто начинаетъ изложеніе философіи Плотина съ метафизики его, тотъ игнорируетъ пониманіе системы Плотина Порфиріемъ, ведетъ изложеніе по методу, обратному методу Плотина, и представляетъ Плотина, скорѣе, какимъ-то перипатетикомъ, дѣлая все это безъ всякой нужды и безъ всякихъ объективныхъ основаній. Пожалуй, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ безсознательной модернизаціей Плотина, приспособленіемъ его къ новой философіи, обычно начинающейся съ метафизики. Подобная модернизація изложенія Плотина подчасъ приводитъ даже къ тому, что изложеніе Плотина начинается главой «Теорія познанія Плотина». Но ясно, что изложеніе философіи Плотина должно опредѣляться не произволомъ и субъективными вкусами изслѣдователей, но объективной исторической традиціей и духомъ подлинной философіи Плотина[3]).

3. Но Порфирій также и исправлялъ Плотина. Является вопросъ, не имѣемъ ли мы ужъ передъ собой, вмѣсто сочиненій Плотина, сочиненія, скорѣе, Порфирія. Въ самомъ дѣлѣ, не слишкомъ ли далеко шли «исправленія» Порфирія? Во всякомъ случаѣ, кое-что насъ смущаетъ. Такъ, напримѣръ, изъ глоссы въ рукописяхъ къ IV, 4, 29 мы узнаемъ, что здѣсь оканчивалась вторая книга о душѣ въ изданіи Евстохія, тогда какъ у Порфирія она продолжается далѣе. Слѣдовательно, были

разногласія между изданіями Порфирія и Евстохія. Больше того, у Евсевія (Pr. Ev. XV, 10) мы находимъ отрывокъ изъ второй книги Плотина о безсмертіи души, который у Порфирія совершенно отсутствуетъ, но на который ясно указываетъ самъ Плотинъ во второй книгѣ о сущности души. Наконецъ, Евнапій намъ сообщаетъ, что Плотинъ однажды отговорилъ Порфирія отъ самоубійства, при чемъ его доводы были записаны; однако, то, что мы находимъ о самоубійствѣ въ изданіи Порфирія (I, 9), было написано еще до знакомства Порфирія и Плотина и является скорѣе эскизомъ, фрагментомъ. Спрашивается, гдѣ же та книга о самоубійствѣ, о которой говоритъ Евнапій и на содержаніе которой намекаютъ и другіе писатели? Итакъ, дѣйствительно ли полное изданіе сочиненій Плотина мы имѣемъ сейчасъ, особенно если вспомнить слова Свиды, что Плотинъ написалъ не только «Девятки»? И даже наше неполное изданіе дѣйствительно ли принадлежитъ Порфирію, не является ли оно, какъ предполагалъ Крейцеръ, смѣшаннымъ изданіемъ, результатомъ сліянія изданій Порфирія и Евстохія[4])?

Но предположимъ, что изданіе Порфирія дошло до насъ въ вполнѣ удовлетворительномъ состояніи и что оно самое лучшее изъ всѣхъ изданій Плотина. Спрашивается, насколько существенны исправленія Порфирія. Что, его исправленія выраженій Плотина были только грамматическими и стилистическими исправленіями или же они шли дальше, что легко допустить при несовершенствѣ рукописей Плотина? Въ чемъ вообще состояла издательская работа Порфирія, и не вносила ли она произвольно устанавливаемой раздѣльности и ясности въ трактаты Плотина? Не смѣшались ли съ текстомъ этихъ трактатовъ замѣтки и комментаріи самого Порфирія[5])?

Но наши затрудненія растутъ и растутъ. Даже если мы признаемъ, что имѣемъ передъ собой надежный текстъ Плотина въ смыслѣ вѣрности передачи его Порфиріемъ, то еще вопросъ, насколько удовлетворительно теперешнее состояніе его. Рукописное преданіе восходитъ къ концу XIII в., при чемъ изъ болѣе раннихъ рукописей до насъ дошла лишь одна, относящаяся къ XII в. и содержащая въ себѣ IV 7, I 1, IV 2. Сравненіе рукописей, хотя и даетъ возможность разбить ихъ на два класса, однако, не обнаруживаетъ значительныхъ разногласій, и мы можемъ утверждать, что уже къ XII в. текстъ Плотина установился въ томъ видѣ, какъ мы его имѣемъ сейчасъ. Съ другой стороны, текстъ Плотина крайне труденъ для чтенія: во-первыхъ, языкъ Плотина представляетъ много отклоненій отъ классическаго аттическаго языка какъ съ синтаксической, такъ особенно съ лексической стороны; во-вторыхъ, часто смыслъ крайне затемняется благодаря не-

ясности пунктуаціи; въ-третьихъ, самый текстъ ясно обнаруживаетъ большую порчу. Эту порчу текста мы, къ сожалѣнію, находимъ во всѣхъ рукописяхъ, даже въ основныхъ и наиболѣе древнихъ. Словомъ, уже въ XII в. текстъ Плотина былъ испорченъ и труденъ для чтенія [6]).

Какъ же быть? Прежде всего, признаемъ, что средніе вѣка дѣйствительно знали два изданія—Порфирія и Евстохія. Однако, заключать отсюда, что имѣющееся у насъ изданіе смѣшанное, мы не имѣемъ никакихъ основаній. Предположеніе Крейцера абсолютно безосновное: мы вполнѣ можемъ думать, что у насъ именно изданіе Порфирія. Что касается I, 9, то Евнапій въ своемъ сообщеніи лишь повторяетъ разсказъ самого Порфирія о томъ, какъ Плотинъ совѣтомъ отправиться путешествовать отклонилъ его мысли отъ самоубійства, при чемъ Евнапій совершенно произвольно соединяетъ это событіе съ девятымъ трактатомъ первой девятки. Предположеніе о существованіи, вмѣстѣ съ этимъ трактатомъ, другого, болѣе подробнаго, не подтверждается никакими объективными данными: число сохранившихся трактатовъ точно соотвѣтствуетъ числу трактатовъ, написанныхъ Плотиномъ. Что же касается столь серьезнаго упрека Порфирію въ пропускѣ мѣста, имѣющагося у Евсевія, то это упрекъ не Порфирію, но переписчику, и есть одна рукопись XV в., гдѣ это мѣсто не пропущено (Marcianus 240). Утвержденіе же Свиды, что Плотинъ, кромѣ «Девятокъ», написалъ и другія сочиненія, голословно и никѣмъ другимъ не подтверждается.

Что касается произвольнаго обращенія Порфирія съ текстомъ Плотина, то у насъ нѣтъ никакихъ основаній предполагать это; предполагать же обратное мы можемъ, основываясь на длительномъ довѣріи Плотина къ Порфирію, какъ издателю, и на уваженіи Порфирія къ Плотину. Что касается заглавій и началъ, то эта сторона дѣятельности Порфирія относится, скорѣе, къ внѣшней техникѣ тогдашняго изданія книги, нежели къ тексту книги. Наконецъ, замѣтки Порфирія были изданы особо, и также абсолютно нѣтъ данныхъ думать, что онѣ могли смѣшаться съ текстомъ Плотина [7]).

Что же касается рукописнаго преданія, то оно доказываетъ устойчивость и опредѣленность текста Плотина, и для насъ это можетъ служить источникомъ не только огорченія тамъ, гдѣ текстъ испорченъ, но и ободренія во всѣхъ остальныхъ мѣстахъ. Больше того, основная рукопись (Mediceus A plut. 87 n. 3) является рукописью, тщательно переписанной и аккуратно четырьмя руками исправленной. У насъ почти совсѣмъ отсутствуютъ данныя говорить о порчѣ текста. Особенно это ясно, если мы сравнимъ текстъ рукописей съ текстомъ цитатъ изъ Плотина у другихъ писателей: почти всегда мы находимъ совпаденіе.

Итакъ, я бы утверждалъ скорѣе обратное: текстъ Плотина сравнительно вполнѣ удовлетворителенъ [8]).

Правда, языкъ Плотина плохъ съ точки зрѣнія аттической грамматики. Но исправлять на этомъ основаніи текстъ Плотина, какъ это дѣлаетъ, напримѣръ, Кирхгофъ, значитъ впадать въ величайшій произволъ: съ точки зрѣнія языкознанія, исправленіе текста Плотина филологомъ XIX в., вооружившимся школьной греческой грамматикой,— одно изъ самыхъ нелѣпыхъ дѣяній, характерныхъ для того періода филологіи, когда она, не пріобщившись еще къ выводамъ языкознанія, грезила «чистымъ» и «испорченнымъ» языкомъ. Вмѣсто исправленій Плотина нужно изученіе языка Плотина и сопоставленіе его съ языкомъ той эпохи вообще.

При чтеніи Плотина произволъ филолога часто подкрѣпляется произволомъ историка философіи. Изслѣдуя пунктуацію текста Плотина въ различныхъ изданіяхъ, читая различные переводы Плотина, все время не можешь отдѣлаться отъ впечатлѣнія, что издатели и переводчики подходятъ къ Плотину съ уже сложившимся пониманіемъ, и цѣлый рядъ исправленій издателей и вольныхъ пересказовъ переводчиковъ объясняется ихъ упорнымъ желаніемъ прочитать данное мѣсто именно въ извѣстномъ смыслѣ, а не терпѣливо и настойчиво стараться понять имѣющійся текстъ въ его неприкосновенности. Намъ нуженъ, съ этой точки зрѣнія, историко-философскій комментарій къ Плотину и, въ особенности, изслѣдованіе его философской терминологіи. Съ Плотиномъ, сказали бы мы, обращались слишкомъ невнимательно и произвольно, и именно это, а не сочиненія его,—причина трудности его трактатовъ для читателя [9]).

4. На первый взглядъ можетъ показаться, что разсмотрѣніе издательской дѣятельности Порфирія и вопросъ о состояніи рукописей трактатовъ Плотина излишни въ сочиненіи о философіи Плотина. Однако, на самомъ дѣлѣ это не такъ. Столь далекія отъ философіи скорѣе филологическія изслѣдованія подсказали намъ планъ и методъ нашей собственной работы. Мы пришли къ заключенію, что планъ изложенія изслѣдуемаго философа не долженъ зависѣть отъ произвольнаго усмотрѣнія изслѣдователя, но долженъ обосновываться объективно. Вотъ почему, слѣдуя плану Порфирія, отражающему традиціонное «восхожденіе» платониковъ, мы строимъ наше собственное изложеніе философіи Плотина такъ: 1. Жизнь философа; 2. Матеріальный міръ; 3. Природа; 4. Душа; 5. Умъ; 6. Единое. Но наши изслѣдованія сочиненій Плотина подсказали намъ, какъ сказано, и методъ изслѣдованія. Нѣтъ лучшаго названія для этого метода, какъ консервативный: исходить изъ текста Плотина во всей его трудности и непонятности.

При этомъ мы считали бы весьма полезнымъ ввести въ исторію философіи пресловутый филологическій принципъ: не устранять или игнорировать непонятное, но, по возможности, объяснять его. Историки философіи слишкомъ грѣшили поверхностной апріорностью своихъ подходовъ къ Плотину и произволомъ въ отдѣленіи философски цѣннаго отъ философски безцѣннаго въ Плотинѣ. Мы же постараемся взять Плотина, какъ опредѣленное историческое явленіе во времени, со всѣми его историческими чертами, а философію его постараемся читать консервативно въ текстѣ его сочиненій и терминовъ. Плотинъ, отъ котораго мы будемъ исходить,—Плотинъ филологовъ и историковъ. Нашъ матеріалъ—консервативно читаемый текстъ историческаго Плотина, грекоримскаго философа III в. по Р. X.

Но это то, что *намъ дается*; мы *же* должны дать иное. Наше изслѣдованіе философіи Плотина есть, прежде всего, не филологическое или историческое, но философское изслѣдованіе. Мы смотримъ на историческаго Плотина глазами философа, и реконструкція его философіи должна быть анализомъ его философіи. Въ исторіи философіи прочно укоренилась плохая привычка понимать изложеніе изслѣдуемой философіи, какъ механическій пересказъ сочиненій философа, и особенно противъ Плотина грѣшили этимъ изслѣдователи его. Но мы пишемъ книгу не для немогущихъ или нежелающихъ читать самыя сочиненія Плотина, и переспектива простого пояснительнаго пересказа насъ не соблазняетъ. Мы пишемъ для желающихъ понять логическое строеніе философіи Плотина. Итакъ, не пересказъ сочиненій, но анализъ идей[10]).

Но все это изслѣдованіе нами предпринято изъ-за нуждъ нашего собственнаго философскаго развитія. Понявъ, посредствомъ логическаго анализа, Плотина, какъ философа, мы желаемъ еще оцѣнить его, какъ учителя философіи. Что говорятъ идеи Плотина современному философскому сознанію—вотъ тотъ конечный вопросъ, ради котораго и предпринято настоящее изслѣдованіе. Но для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, было бы ошибочно дать оцѣнку идей Плотина съ точки зрѣнія своего личнаго міросозерцанія: такая оцѣнка свидѣтельствовала бы лишь объ ограниченности ума самого оцѣнивающаго изслѣдователя. Отвѣтъ на поставленный вопросъ получится лишь тогда, когда мы покажемъ, насколько тѣ или иныя идеи Плотина являются, съ объективно-исторической точки зрѣнія, фундаментомъ современнаго философскаго сознанія. Таковы планъ и методы нашего изложенія философіи Плотина.

II. Analysis.

I. Дофилософская основа міросозерцанія Плотина.

1. Философію часто понимаютъ, какъ логически построенную систему отвлеченныхъ понятій. Однако, такое пониманіе философіи слишкомъ суживаетъ сущность философскаго творчества, какъ опредѣленнаго исторически даннаго факта. Философское творчество въ дѣйствительности является результатомъ работы не только отвлеченнаго ума, но и чувства. Въ связи съ этимъ ошибочно было бы представлять себѣ содержаніе философскаго построенія неизбѣжно всегда состоящимъ исключительно изъ абстракцій: конкретные образы во многихъ философскихъ системахъ играютъ большую роль. Чувство и конкретная интуиція, какъ и отвлеченное мышленіе, являются авторами философіи. Великіе представители философскаго творчества ясно сознавали роль чувства въ творчествѣ философа: любовная страсть, какъ возбудитель философскаго творчества, пользовалась полнымъ признаніемъ въ античной философіи со временъ Платона; философское значеніе интеллектуальной любви въ новой философіи было признано Спинозой; въ наши дни съ ученіемъ объ особомъ трансцендентальномъ чувствѣ метафизика выступилъ шотландскій ученый Стюартъ. По мнѣнію Стюарта, человѣкъ еще задолго до того времени, какъ сталъ высказывать теоретическія сужденія о мірѣ дѣйствительности и его цѣнностяхъ, уже практически реагировалъ на нихъ своимъ чувствомъ, опираясь на воображеніе и фантазію. Этимъ и объясняется соприкосновеніе философскаго творчества съ миѳологіей и поэзіей. Особенную прелесть получаетъ подобное творчество, когда оно вызывается тѣмъ, что можно назвать трансцендентальнымъ чувствомъ, напр., сознаніемъ внѣвременнаго бытія, «того, что было, есть и всегда будетъ», осѣняющаго насъ своимъ присутствіемъ. Это чувство, проявляющееся или какъ экстатическое сознаніе вѣчнаго бытія или какъ нормальная вѣра въ непреходящія цѣнности жизни, является вдохновителемъ метафизики. Такъ, напримѣръ, по мнѣнію Стюарта, миѳы въ философіи Платона объясняются именно трансцендентальнымъ чувствомъ философа. Что касается

правомѣрности существованія конкретныхъ образцовъ въ философскихъ системахъ, то ее въ наши дни обосновываетъ Бергсонъ. По его мнѣнію, самымъ существеннымъ и оригинальнымъ въ системѣ философа является первичная философская интуиція, и вся сложность системы означаетъ лишь несоизмѣримость между этой простой интуиціей философа и имѣющимися въ его распоряженіи средствами для выраженія ея. Дѣло въ томъ, что философская интуиція неуловима и невыразима вполнѣ, и самое большее, что мы можемъ установить, это образъ, промежуточный между простотой конкретной интуиціи и сложностью выражающей ее абстракціи. Такими, напримѣръ, посредствующими образами въ философіи Беркли являются представленія Беркли о матеріи, какъ о тонкой прозрачной пленкѣ между человѣкомъ и Богомъ, или какъ о томъ языкѣ, на которомъ говоритъ съ нами Богъ. Такой посредствующій образъ Бергсонъ обнаруживаетъ и у Спинозы, и, добавимъ отъ себя, существованіе такихъ образовъ можно легко найти у цѣлаго ряда философовъ, напр., у Мальбранша, Шопенгауэра, Гартмана и т. д. [1]).

Итакъ, прежде, чѣмъ приступить къ логическому анализу идей Плотина, мы обратимся къ ихъ субъективной основѣ — трансцендентальному чувству Плотина и посредствующимъ образамъ его философіи. Слыхавъ уже о конкретности и эмоціональности ума Плотина, мы можемъ предугадывать здѣсь богатый матеріалъ для нашего изслѣдованія.

2. Начнемъ съ образовъ. Основныя понятія философіи Плотина: единое, умъ, душа, матерія. Основные образы таковы: единое — свѣтъ абсолютно чистый и простой (сила свѣта); умъ — солнце, имѣющее свой собственный свѣтъ; душа — луна, заимствующая свѣтъ отъ солнца; матерія — мракъ. Каково отношеніе единаго къ вселенной? Представьте себѣ свѣтящуюся небольшую точку въ качествѣ центра прозрачнаго шара, при чемъ этотъ внутренній центральный свѣтъ освѣщаетъ весь шаръ, который болѣе ни откуда не заимствуетъ своего сіянія. Уничтожьте далѣе мысленно матеріальную массу этой центральной точки, чтобы отпалъ вопросъ о мѣстѣ ея, и оставьте лишь силу свѣта, и вы получите отвѣтъ объ отношеніи единаго, цѣлостнаго и неизмѣняемаго, къ вещамъ вселенной. Этотъ шаръ можно конструировать слѣдующимъ способомъ: представьте, что въ нашемъ мірѣ каждое существо, сохраняя свою индивидуальную сущность, сливается съ другими во единое цѣлое, такъ что получается прозрачный шаръ, въ которомъ сразу можно видѣть солнце, звѣзды, землю, море, живыхъ существъ; сдѣлайте теперь этотъ шаръ нематеріальнымъ и непротяженнымъ и призовите затѣмъ сюда бога, какъ единаго бога въ цѣлостной полнотѣ его силы[2]).

Но какъ существуетъ въ такомъ мірѣ разнообразіе существъ? Представьте въ нашемъ непротяженномъ шарѣ множество радіусовъ, ко-

торые имѣютъ отдѣльные центры, объединенные въ одномъ центрѣ. Каждый изъ радіусовъ зависитъ отъ той точки общаго центра, изъ которой этотъ радіусъ вышелъ, и, слѣдовательно, имѣетъ свой особый центръ, неотдѣлимый, однако, отъ единаго центра. Такимъ образомъ, центры радіусовъ, объединяемые въ одномъ и томъ же первомъ центрѣ, являются особыми отдѣльными центрами, равными числомъ числу радіусовъ, для которыхъ они являются началомъ. Для того, чтобы это сравненіе Плотина было ясно, надо представлять себѣ центръ не какъ геометрическую точку, но какъ точку исхожденія силъ. Таковъ характеръ основного посредствующаго образа Плотина: прозрачный міровой шаръ, наполненный силой свѣта, съ множествомъ силовыхъ радіусовъ, исходящихъ изъ различныхъ точекъ единаго центра [3]). Пользуясь этимъ образомъ, мы можемъ понять отношеніе къ единому ума и умственнаго міра. Умъ, это — кругъ, окружающій центръ, и, поэтому, какъ бы центровидный, ибо радіусы круга, идя отъ центра, образуютъ въ своихъ окончаніяхъ подобіе того центра, къ которому они стремятся и изъ котораго выросли: въ концѣ радіусовъ получается кругъ, какъ подобіе круглой центральной точки. Такимъ образомъ, центръ господствуетъ надъ концами радіусовъ и надъ самыми радіусами и раскрывается въ нихъ, не переносясь, однако, самъ въ нихъ, и кругъ (умъ) есть какъ бы излияніе и развертываніе центра (единаго). Какъ центръ, не будучи самъ ни радіусами, ни кругомъ, есть, однако, отецъ круга и радіусовъ, сообщая имъ свои черты, самъ же оставаясь неизмѣннымъ, такъ и неизмѣнное единое, какъ сила, производящая умъ, есть прообразъ умственной силы. Умъ есть свѣтъ, далеко разсѣвающійся отъ единаго свѣтящаго свѣта, какъ подобіе истиннаго свѣта; онъ—солнце, являющееся изліяніемъ источника силы свѣта [4]).

Что же касается души, то, если единое—центральная точка силы свѣта, а умъ—излучающійся изъ нея кругъ солнца, то душа является другимъ, вслѣдъ за этими, кругомъ, подобно тому какъ около солнца истекающій отъ него свѣтъ образуетъ свѣтовой кругъ солнца. Внѣ этихъ круговъ нѣтъ больше никакого свѣтового круга, но есть лишь атмосферическій шаръ (чувственный міръ), получающій освѣщеніе отъ третьяго круга, часть котораго окружаетъ солнце, а часть распространяется далѣе вплоть до земли. Такъ душа проникаетъ и освѣщаетъ матерію, какъ свѣтъ освѣщаетъ воздухъ. Мы, съ нашей душой, заключенной въ тѣло, похожи на человѣка, погруженнаго по поясъ въ воду, а остальной частью выдающагося изъ воды. И вотъ эта-то непогруженная въ тѣло высшая часть души, которая является какъ бы центромъ живого существа, впадаетъ въ общій центръ умственнаго міра и пріобщается къ нему [5]).

Теперь мы можемъ вполнѣ представить себѣ основной посредствующій образъ Плотина. Единое—центральная сила свѣта; исходящіе изъ этого центра лучи—радіусы образуютъ солнечный кругъ умственнаго міра, отъ котораго получаетъ свой свѣтъ совершающая круговое движеніе на периферіи умственнаго міра душа. Съ этимъ третьимъ кругомъ граничитъ чуждая свѣту сфера воздуха, ближайшіе къ источнику свѣта слои котораго освѣщаются душой.

Такимъ образомъ, Богъ является отцомъ радіусовъ и круга, родителемъ и отцомъ ума. Онъ есть растущій отъ самого себя корень, начало и основа величайшаго живущаго разумной жизнью дерева, первое звено длинной цѣпи жизни. Онъ отецъ и господинъ рожденнаго имъ умственнаго міра, и если умъ второй богъ, то на немъ, какъ на тронѣ, возсѣдаетъ богъ первый, великій царь, царь царя и царей, царь ума и умственныхъ предметовъ. Отношеніе между богомъ, умомъ и душой есть отношеніе между Ураномъ, Крономъ и Зевсомъ [6]).

Мы умѣемъ уже представлять единое, умственный міръ, душу и матеріальный міръ. Но каково отношеніе между міровой душой и душами индивидуальными? Когда въ тишинѣ прозвучитъ какое-нибудь слово, то оно, одно и то же, воспринимается многими ушами. точно также одинъ и тотъ же видимый предметъ даетъ впечатлѣнія различнымъ глазамъ. Подобно этому, и все, что способно быть одушевленнымъ, получаетъ каждое иную душу отъ одного и того же начала—души вообще. Такъ единая душа распространена повсюду во всей своей цѣлости. Душа вообще похожа на выговаривающаго или только готовящагося выговорить слово. Когда же она, индивидуализируясь, соединяется съ тѣломъ, она подобна тому, кто, выговаривая слово, уже не владѣетъ имъ, отдавая его другому; она тогда есть уже произнесенное и звучащее въ воздухѣ слово, усваиваемое множествомъ ушей [7]).

Какъ же понять это единодушіе многихъ индивидуальныхъ душъ? Представьте народное собраніе, въ которомъ всѣ объединяются въ одномъ рѣшеніи, и вы получите представленіе о присущности разума въ его цѣлостности различнымъ людямъ. Если же намъ кажется, что мы, какъ умы, не совмѣщаемся всѣ вмѣстѣ въ единомъ умѣ, то это происходитъ по той же причинѣ, благодаря которой тому, кто ударяетъ по одной и той же струнѣ лиры различными пальцами, кажется, что онъ ударяетъ по разнымъ струнамъ. Въ общемъ по отношенію къ верховному существу, мы уподобляемся хору пѣвцовъ, которые, окружая корифея, поютъ стройно, составляя всѣ какъ бы одно съ нимъ, если обращены постоянно лицомъ къ нему, но иногда поютъ и нестройно, потому что, отвернувшись отъ корифея, обращаютъ вниманіе на постороннее. Въ послѣднемъ случаѣ отвращеніе отъ блага иллюстри-

руется посредствомъ слѣдующаго образа: во время народнаго собранія, въ которомъ идетъ спокойное обсужденіе, врывается безпорядочная голодная толпа (страсти), которая вноситъ во все собраніе смуту и безпорядокъ и не даетъ возможности толпѣ слышать идущій свыше голосъ разума [8]).

Есть еще два вопроса, которые прекрасно уясняются Плотиномъ посредствомъ образовъ. Это: Какъ относиться человѣку къ міру? Что такое жизнь человѣка? Міръ для Плотина—красивый разукрашенный домъ. Мы живемъ въ этомъ домѣ и хвалимъ его, но, все таки, ждемъ времени, когда оставимъ его и, вообще, не будемъ нуждаться ни въ какомъ домѣ. Съ другой стороны, міръ есть какъ бы театральная сцена, на которой разыгрывается имѣющая опредѣленное содержаніе драма. Мы — исполнители ролей, розданныхъ намъ сообразно нашему характеру, и мы отвѣтственны за болѣе или менѣе искусное выполненіе этихъ ролей, зависящее отъ нашего таланта. Міровая драма имѣетъ опредѣленную идею, обладаетъ непремѣнно единствомъ, какъ есть гармоническое единство и въ музыкальной игрѣ. Внѣшнія измѣненія жизни, это простая перемѣна декорацій, да и вообще все, неотносящееся къ жизни души, лишь несерьезная игра. Смерть—выступленіе убитаго на сценѣ актера въ другой одеждѣ и въ другой маскѣ, она сводится къ перемѣнѣ лиры музыкантомъ. Иногда же Плотинъ сравниваетъ дѣятельность природы и души съ дѣятельностью художника, формирующаго матеріалъ вслѣдствіе желанія воплотить въ немъ свои идеи [9]).

Что же такое человѣческая жизнь? Обычная жизнь, безъ общенія съ богомъ, есть лишь тѣнь истинной жизни. Мы — дѣти, которыя, будучи отлучены отъ отцовъ и воспитаны долгое время вдали отъ нихъ, не знаютъ ни самихъ себя, ни своихъ родителей. Мы занимаемся практической дѣятельностью, а не созерцаніемъ, подобно малоспособнымъ къ наукѣ дѣтямъ. Мы птицы, то принизившіяся къ темной землѣ, то взлетѣвшія къ солнцу надъ облаками. Наша душа спитъ и грезитъ. Она, въ соединеніи съ тѣломъ, — кусокъ неочищеннаго золота. Чувственное воспріятіе — дѣятельность спящей души; чувственные образы — зыбкія тѣни, отраженія въ зеркалѣ или водѣ. Матерія — мракъ, и тѣлесный міръ — нѣчто затемненное. Ощущеніе лишь вѣстникъ, душа же переводчикъ, а умъ—царь. Душа должна внимать призыву его и его герольдовъ. Матерія, какъ нищій, стоитъ передъ дверьми души и умоляетъ о пропускѣ, но мѣсто души свято. Добродѣтели—очищенія души отъ грязи (матеріи), а познаніе—просвѣщеніе въ буквальномъ смыслѣ этого слова. Познаніе, какъ зрѣніе ума, аналогично зрѣнію. Мы видимъ исключительно благодаря свѣту, и глазу присуще исканіе свѣта. Въ результатѣ душа, достигающая высшаго познанія, видитъ

себя просвѣтленной, въ сіяніи умственнаго свѣта, видитъ себя, какъ самый чистый и легкій свѣтъ, чѣмъ достигается полное единеніе ея съ силой свѣта — Богомъ. Процессъ познанія есть воспареніе души къ небесной отчизнѣ, свѣту; самопознаніе аналогично тому, какъ когда, закрывъ глаза и надавливая на вѣки, мы видимъ подлинный, болѣе яркій и болѣе чистый свѣтъ, источаемый самимъ глазомъ; высшее познаніе – полное отожествленіе ставшей свѣтомъ души съ источникомъ свѣта[10]).

Есть еще одинъ образъ, которымъ пользуется въ данномъ вопросѣ Плотинъ. Это — сравненіе познанія съ посвященіемъ въ мистеріи. Онъ сравниваетъ познаніе предметовъ умственнаго міра съ проникновеніемъ въ храмъ, гдѣ стоятъ статуи боговъ. Но высшее познаніе, это — проникновеніе во внутреннее святилище, самую глубь собственной души; здѣсь происходитъ молчаливое общеніе не съ изваяніемъ, но съ самимъ богомъ, первосвѣтящимъ. Такъ какъ божественное невыразимо, то этимъ объясняется запрещеніе посвященнымъ дѣлиться съ непосвященными, и мудрый священнослужитель говоритъ о созерцаніи бога лишь посредствомъ уподобленій и загадокъ [11]).

3. Философское чувство Плотина — любовь, философская эротика. Состояніе высшаго познанія онъ сравниваетъ съ опьяненіемъ отъ вина или нектара, или, чаще всего, съ упоеніемъ отъ любви. Какъ только душа ощутитъ вліяніе того міра, она тотчасъ приходитъ въ волненіе, въ вакхическую восторженность, наполняется горячей любовной страстью. Любовь является естественной необходимостью для души. Она подобна чистой дѣвушкѣ, которая, согласно желанію отца, желаетъ по чистой искренней любви сочетаться. Падшая же душа, вдали отъ своего отца, обольщаемая лживыми обѣщаніями соблазнителя, перемѣняетъ свою прежнюю любовь на любовь смертную и нечистую и подвергается поруганіямъ; однако, ей, въ концѣ концовъ, становится отвратительнымъ и невыносимымъ это состояніе, и она очищается отъ скверны, возвращаясь въ прежнее состояніе. Ея стремленіе уподобляется той настойчивой страсти, которая готова проводить дни и ночи у дверей того, кого она любитъ. Какъ на землѣ влюбленные обыкновенно стараются пріобрѣсти сходство съ предметомъ своей любви и стать красивѣе, граціознѣе и лучше, такъ стремится къ уподобленію высшему душа. Такъ какъ она въ самой себѣ имѣетъ нѣчто отъ высшаго, то оно побуждаетъ ее такъ, какъ портретъ любимаго человѣка побуждаетъ желать лицезрѣть самаго человѣка. Кто созерцаетъ бога, тотъ испытываетъ упоеніе, какое испытываетъ любящій, покоясь на груди любимаго, забывая обо всемъ, не отдѣляя себя отъ любимаго, но сливаясь въ одно существо. Итакъ, философское чувство Плотина — любовная страсть [12]).

Что же самое красивое въ мірѣ? По мнѣнію Плотина, самымъ красивымъ и высшимъ изъ всего тѣлеснаго міра является огонь: онъ, по своей легкости, почти безтѣлесный; затѣмъ онъ самый чистый, онъ лишь одинъ не поддается холоду, является источникомъ цвѣтовъ, свѣтитъ и сіяетъ. При этомъ Плотинъ подъ огнемъ вполнѣ опредѣленно понимаетъ небесный огонь, примѣромъ котораго служитъ чистый солнечный свѣтъ. И мы знаемъ уже, какое вліяніе этотъ свѣтъ оказалъ на философію Плотина: его метафизика — метафизика свѣта; его ученіе о познаніи — ученіе о томъ, какъ душа сливается съ свѣтомъ; его этика — бѣгство изъ области темной матеріи въ область свѣтлаго ума. Плотинъ, сказали бы мы, былъ влюбленъ въ свѣтъ. Философія нашего аскета-философа — эротика небеснаго огня [13]).

4. Полученныя нами данныя даютъ достаточный матеріалъ для сужденія о трансцендентальномъ чувствѣ и первичной интуиціи Плотина. Трансцендентальное чувство Плотина (противъ этого врядъ ли можно спорить, какимъ бы страннымъ это не казалось съ перваго взгляда) — своеобразная модификація сексуальнаго чувства, и его философія, какъ жизненное дѣло, — одинъ изъ видовъ эротики. Стюартъ неправильно опредѣлялъ трансцендентальное чувство, какъ ощущеніе внѣвременнаго бытія или вѣру въ непреходящія цѣнности жизни; по крайней мѣрѣ, такое опредѣленіе невыразительно и неподходяще для трансцендентальнаго чувства Плотина. Трансцендентальное чувство Плотина, это, вполнѣ опредѣленно, любовь къ тому, что представляется какъ свѣтъ, и притомъ, также вполнѣ опредѣленно, любовь эротическаго характера. Еще разъ повторимъ, философское чувство Плотина есть лишь модификація сексуальнаго чувства.

Интуиція Плотина намъ также ясна: центральная точка свѣта — солнце — солнечный кругъ — атмосфера. Метафизика Плотина — метафизика солнечнаго свѣта. И если эротизмъ Плотина можетъ быть связанъ съ платонической любовью, ученіемъ Платона объ эротизмѣ въ философіи, то и первичная интуиція Плотина еще легче связывается съ извѣстнымъ ученіемъ Платона о благѣ, какъ солнцѣ. Плотинъ во всемъ этомъ является прямымъ платоникомъ. Но и Платонъ не былъ оригиналенъ въ своей эротикѣ и геліософіи. Вся ранняя эллинская философія была типичной философіей свѣта: вспомнимъ ученіе о тепломъ у милетскихъ основателей философіи, философію огня Гераклита, близость сущаго Парменида къ эѳиру, значеніе огненныхъ атомовъ у Демокрита, отношеніе къ свѣту Эмпедокла и Анаксагора. Съ другой стороны, хотя мы, правда, не имѣемъ изъ дошедшихъ фрагментовъ данныхъ объ эротизмѣ, какъ субъективномъ чувствѣ ранняго эллинскаго философа, однако,

Эротъ и Филотесъ (Дружественность), уже начиная съ Гесіода, фигурируютъ въ эллинскихъ космогоніяхъ въ качествѣ міровыхъ принциповъ и законовъ. Но мы можемъ итти еще дальше. Булье объясняетъ плотиновскую антитезу свѣта и тьмы персидскимъ вліяніемъ. Это правильно въ томъ смыслѣ, что свѣтъ вліялъ не только на эллинско-европейскую философію. Міросозерцаніе огня — типичное арійское міросозерцаніе (мы не касаемся здѣсь другихъ племенъ), и именно у персовъ и въ греческихъ ѳео-космогоніяхъ находится обиліе матеріала для сближенія философіи свѣта съ религіей свѣта. Бергсонъ не былъ правъ, когда горячо говорилъ объ оригинальности интуиціи великихъ философовъ; по крайней мѣрѣ, интуиціи Парменида, Платона и Плотина—различные моменты эволюціи одной и той же интуиціи. Интуиція философа, по крайней мѣрѣ, нашего, не мистическаго и внѣвременнаго, но вполнѣ опредѣленнаго историческаго происхожденія. И подобно тому какъ видоизмѣненіе сексуальнаго чувства въ трансцендентальное есть предметъ психологическаго изслѣдованія, такъ философская интуиція изъ области свѣта есть предметъ изслѣдованія для историка культуры. Кстати, вспомнимъ здѣсь и неоднократно доказываемую связь между сексуальнымъ чувствомъ и религіозной мистикой. Такимъ образомъ, философія Плотина, являющаяся заключительнымъ звеномъ эволюціи эллинско-эллинистической философіи своими корнями уходитъ въ области мистическаго эротизма и арійской религіи свѣта. Предки возвышенной метафизики аскета-Плотина, а можетъ быть, и всего метафизическаго идеализма, — сексуальная любовь и солнечное небо; Эротъ и Уранъ — главные боги философіи [14].

5. Тезисъ о сексуальности, какъ субъективной основѣ философскаго творчества, и о религіи свѣта, какъ объективномъ изначальномъ содержаніи арійскаго міросозерцанія, нуждается, во избѣжаніе недоразумѣній, въ разъясненіяхъ. Мы доказали, что сексуальное чувство есть тотъ корень, изъ котораго выростаетъ трансцендентальное чувство. Однако, тотъ ошибочно понялъ бы насъ, кто приписалъ бы намъ отождествленіе трансцендентальнаго чувства съ сексуальнымъ: потомокъ не есть предокъ, и модификація чего бы то ни было есть, прежде всего, видоизмѣненіе. Далѣе, также ошибался бы и тотъ, кто счелъ бы сведеніе философскаго творчества, въ его основѣ, къ своеобразнымъ сексуальнымъ переживаніямъ, оскорбленіемъ величія философіи. Совершенно напротивъ: когда Платонъ или Плотинъ описывали философствованіе въ терминахъ эротики, они утверждали новую великую побѣду идеализма. Сублимированіе сексуальности, т. е. отклоненіе сексуальныхъ двигательныхъ силъ отъ непосредственно половыхъ цѣлей

и перенесеніе ихъ на другія цѣли, является огромной побѣдой человѣческой культуры. Платонизмъ, съ этой точки зрѣнія, является однимъ изъ величайшихъ памятниковъ удивительнаго преобразованія элементарнаго плотскаго влеченія въ высшее духовное философское творчество. То, что мы открыли начало философскаго творчества, отнюдь не компрометируетъ послѣдняго: наоборотъ, величіе видоизмѣненія сексуальности окрыляетъ надежды на еще большія побѣды человѣческаго духа, и дальнѣйшее дѣло философскаго творчества — еще болѣе идеализировать субъективную основу его.

Точно также врядъ-ли должно смущать сведеніе одной изъ самыхъ великихъ метафизикъ къ примитивной религіи свѣта. Правда, это не должно удовлетворять тѣхъ, которые, подобно Бергсону, въ интуиціи и посредствующихъ образахъ видятъ подлинную сущность философіи, въ то время какъ мы во всемъ этомъ увидѣли лишь первоначальную сущность философіи. Однако, тотъ, кто имѣетъ ясное представленіе о развитіи человѣческой мысли, увидитъ въ прогрессѣ отъ первобытной религіи свѣта къ философіи Плотина великую побѣду человѣческаго ума.

Человѣческій умъ, какъ индивидуальный, такъ и расовый, начинаетъ съ копированія окружающей дѣйствительности, съ подражающихъ окружающимъ его явленіямъ образовъ. Эти образы съ теченіемъ времени какъ бы блекнутъ и дѣлаются менѣе вещественными; они становятся скорѣе общими схемами и символами, нежели реальными представленіями. Человѣческій умъ эмансипируется отъ подражанія непосредственно данной дѣйствительности и становится все свободнѣй въ своемъ творчествѣ. Отвлеченныя понятія и критическое отношеніе къ образамъ-символамъ знаменуютъ собой огромные шаги впередъ въ исторіи человѣческаго ума, и, съ этой точки зрѣнія, замѣна центральнаго мірового огня отвлеченнымъ понятіемъ сущаго и солнечнаго шара — духовнымъ понятіемъ ума — большой выигрышъ для развитія человѣческой мысли [15].

Опять и здѣсь мы должны предостеречь отъ отождествленія потомковъ съ предками, т. е. центральнаго огня съ сущимъ и солнца съ умомъ. Модификація, скажемъ еще разъ, есть прежде всего, видоизмѣненіе. Она указываетъ, что человѣкъ уже пересталъ представлять себѣ истинно реальное какъ свѣтъ; больше того, человѣкъ уже сталъ не воображать, а мыслить реальное, правда, мыслить пока при помощи и содѣйствіи образовъ. И знаніе происхожденія мышленія абсолютно не компрометируетъ правомѣрности его, но, скорѣе, наоборотъ, содѣйствуетъ дальнѣйшему усовершенствованію его.

Итакъ, мы не отождествляемъ философскаго творчества Плотина

съ сексуальностью, а міросозерцанія его съ религіей свѣта. Мы утверждаемъ иное: философское творчество Плотина есть результатъ сублимированія сексуальности, а міросозерцаніе его есть результатъ уже мышленія, а не воображенія, но, правда, мышленія, сильно опирающагося на воображеніе. Наше утвержденіе дѣлаетъ исторію философіи матеріаломъ для психолога и историка духовной культуры, но отнюдь не посягаетъ на исторію философіи, какъ предметъ философскаго изслѣдованія. Впрочемъ, наглядно показать, въ чемъ состоитъ задача философскаго изслѣдованія исторіи философіи,—дѣло послѣдующихъ главъ [16].

II. Назначеніе человѣка.

1. Мы принимаемъ, какъ уже доказанное, что введеніемъ въ философію Плотина является этика. Введеніемъ же въ этику Плотина служитъ антропологія: сочиненія Плотина въ изданіи Порфирія открываются трактатомъ, отвѣчающимъ на вопросъ, что есть человѣкъ. Постановка вопроса Плотиномъ такова: кто собственникъ аффектовъ, мышленія, представленій, интуицій, ощущеній? При этомъ вниманіе сосредоточивается прежде всего на вопросѣ: кто собственникъ ощущеній?.

Обычно на этотъ вопросъ отвѣчаютъ, что собственникомъ ощущеній является душа. Плотинъ съ этимъ отвѣтомъ несогласенъ и даетъ исчерпывающую критику такого мнѣнія. Душу можно понимать двояко: 1) она отлична отъ общей души, и тогда она есть нѣчто связанное съ тѣломъ; 2) она принадлежитъ общей душѣ. Если наша душа принадлежитъ общей душѣ, тогда она обладаетъ врожденной дѣятельностью и, какъ безсмертная, недоступна внѣшнимъ аффекціямъ. Такая душа лишена аффектовъ: ей нечего бояться и не передъ чѣмъ быть смѣлой; ей нечего желать и не отъ чего болѣть и скорбѣть или радоваться, ибо, какъ простая сущность, она сама себѣ довлѣетъ, не стремится ни къ чему, не испытываетъ ущерба и ничего не получаетъ. У такой души нѣтъ никакихъ аффектовъ. Но у нея нѣтъ и ощущенія и основаннаго на ощущеніи мышленія и представленія, такъ какъ ощущать, это значитъ принимать. Окончательный выводъ: если наша душа относится къ общей душѣ, то, какъ таковая, будучи простой сущностью, безсмертной и недоступной аффекціямъ, она не имѣетъ ни аффектовъ, ни чувственнаго познанія. Выражаясь языкомъ современной философіи, «Сознаніе вообще» не является субъектомъ чувственныхъ и аффективныхъ переживаній.

Остается вторая возможность: наша душа отлична отъ общей души и есть нѣчто составное, связанное съ тѣломъ. Эта связь души съ тѣломъ можетъ мыслиться двояко: 1) тѣло—органъ души; 2) тѣло и душа образуютъ вмѣстѣ опредѣленное соединеніе. Если тѣло—органъ души, то, во-первыхъ, аффекціи органа вовсе не необходимо передаются пользующимуся этимъ органомъ мастеру, и, во-вторыхъ, понятна

передача впечатлѣній отъ тѣла къ тѣлу, но совершенно непонятна передача состояній тѣла отличной отъ тѣла душѣ. Итакъ, душа не получаетъ отъ тѣла, какъ своего органа, впечатлѣній. Остается вторая возможность: *тѣло и душа соединяются*. Это соединеніе души съ тѣломъ можно понимать различно: 1) какъ смѣсь; 2) какъ сплетеніе; 3) какъ видъ (эйдосъ) тѣла. Однако, 1) смѣсь совершенно различныхъ вещей, напр., цвѣта и линіи, невозможна; 2) при сплетеніи вплетенное можетъ и не испытывать того, что испытываетъ то, во что оно вплетено; 3) если душа есть видъ, на подобіе, напр., того, какъ соединеніе вида съ желѣзомъ даетъ топоръ, то она сообщаетъ тѣлу свои функціи, такъ что тѣло дѣлается живымъ, какъ желѣзо дѣлается топоромъ, и слѣдовательно, тогда тѣло получаетъ ощущенія и аффекты. Итакъ, не душа, но физическое органическое тѣло, т. е. біологическое существо, способно къ ощущеніямъ, чувствамъ и желаніямъ. Выражаясь языкомъ современной философіи, гипотеза психофизическаго взаимодѣйствія не объясняетъ возможности чувственной жизни души: чувственная жизнь лежитъ за предѣлами чистой психологіи; она, сказали бы мы, предметъ физіологической психологіи.

Итакъ, собственникъ ощущеній и аффектовъ — живое тѣло, біологическое существо, «то и другое *вмѣстѣ*», «соединеніе». Какъ это возможно? Предпосылка Плотина: потенціи своимъ присутствіемъ дѣлаютъ своихъ обладателей дѣятельными, при чемъ сами остаются недвижимыми. Отсюда выводъ: источникъ причины жизни, душа, лишенъ аффекцій, въ то время какъ обладатель жизни, живое тѣло, имѣетъ аффекты и дѣятельности. Иными словами, душа создаетъ изъ тѣла и даваемаго отъ себя какъ бы свѣта своеобразную природу живого тѣла, собственника ощущенія и аффектовъ.

Но, хотя ничто не мѣшаетъ называть всего человѣка въ цѣломъ живымъ существомъ, однако надо различать въ человѣкѣ «низшее», которымъ является біологическое существо, какъ соединеніе души и тѣла, и «истиннаго человѣка», собственника размышленій, представленій и интуицій. Въ послѣднемъ, собственно говоря, наше «я»: мы—душа, «внутренній человѣкъ». Истинный человѣкъ чистъ отъ всего животнаго и обладаетъ созерцательными добродѣтелями, которыя находятся въ отдѣленной отъ тѣла душѣ. Итакъ, въ человѣкѣ надо различать «низшее», «животное», живое тѣло, и «истиннаго человѣка», «внутренняго человѣка», «душу».

Внутренній человѣкъ стоитъ въ отношеніи къ уму и богу. Мы обладаемъ единымъ и нераздѣльнымъ умомъ, который тождественъ и единъ повсюду, и, въ качествѣ индивидуальнаго ума, находится во всей своей цѣлости въ нашей разумной душѣ; съ другой стороны, мы являемся

третьимъ поколѣніемъ бога, происходя отъ общей души, которая, единая во вселенной, распредѣляется по отдѣльнымъ дѣламъ, отражаясь въ нихъ, какъ лицо во многихъ зеркалахъ, и освѣщая ихъ. Итакъ, истинный человѣкъ—душа. Эта душа, какъ бы освѣщая тѣло, дѣлаетъ его живымъ и собственникомъ ощущеній и аффектовъ; съ другой стороны, она, какъ таковая, въ самой себѣ есть общая душа, которая впадаетъ въ центръ умственнаго міра и черезъ то ставится въ отношеніе къ общему центру—богу.

Пороки и ошибки присущи не душѣ, но живому тѣлу. Умъ безошибоченъ; наши представленія и размышленія бываютъ ошибочны не вслѣдствіе ума, но потому, что мы не ожидаемъ рѣшенія его, не пользуемся имъ, но отдаемся во власть худшему (тѣлу). Итакъ, грѣшитъ и ошибается живое тѣло; душа же, какъ таковая, безгрѣшна.

Подведемъ итоги всему сказанному. Основной вопросъ: кто такой человѣкъ? На этотъ вопросъ дается рядъ отвѣтовъ. Первый отвѣтъ: человѣкъ, какъ собственникъ ощущеній, аффектовъ, ошибокъ и пороковъ, есть живое тѣло т. е. тѣло, освѣщенное душой, иными словами лишь подобіе, отраженіе души. Второй отвѣтъ: истинный человѣкъ, подлинное «мы»—внутренній человѣкъ, душа, собственница представленій, размышленій и интуицій; эта душа своей непогруженной въ тѣло частью входитъ въ міръ ума и ставится въ связь съ общимъ центромъ—богомъ. Иллюстрація къ этимъ отвѣтамъ: гомеровскій Гераклъ, образъ котораго въ аду, самъ же онъ среди боговъ. Окончательный выводъ: лучшая жизнь—интуиція, созерцаніе, когда душа мыслитъ, и когда въ насъ дѣйствуетъ умъ. Итакъ, разсмотрѣніе вопроса, кто такой человѣкъ, дало отвѣтъ на вопросъ, какой жизнью долженъ жить человѣкъ: жизнью души и ума [1]).

2. Основоположеніе этики Плотина: въ здѣшнемъ мірѣ царитъ зло, и такъ какъ душа бѣжитъ отъ зла, то она должна бѣжать отсюда; это бѣгство души состоитъ, въ томъ чтобы уподобиться богу; богоподобными же становимся мы черезъ добродѣтель. Итакъ, назначеніе человѣка—черезъ добродѣтель стать богоподобнымъ.

Что понимать подъ добродѣтелями? Прежде всего, т. наз. гражданскія добродѣтели: разумность, добродѣтель разсудка; мужественность, добродѣтель воли; благоразуміе, состоящее въ согласіи воли съ разсудкомъ; справедливость, состоящую въ томъ, что каждая изъ способностей исполняетъ свое дѣло въ смыслѣ управленія и подчиненія. Но присущи ли и богу гражданскія добродѣтели? Врядъ ли можно назвать бога мужественнымъ или благоразумнымъ, такъ какъ для него нѣтъ ничего страшнаго, и у него не можетъ возникать желанія имѣть что-либо, ибо у него все есть. Итакъ, богъ выше гражданскихъ добродѣте-

лей. Но тогда послѣдкія безполезны для уподобленія? Почему же въ такомъ случаѣ обладателей гражданскими добродѣтелями зовутъ божественными? Дѣло въ томъ, что наши добродѣтели — подражаніе, а «тамошнее» — прообразъ; уподобленіе же состоитъ въ томъ, что одно уподобляется другому, но другое, прообразъ, есть первое, и потому здѣсь нѣтъ взаимнаго сходства: первоначало не похоже на то, что ниже его. Итакъ, хотя богъ не имѣетъ гражданскихъ добродѣтелей, человѣкъ уподобляется богу именно, прежде всего, вслѣдствіе своихъ гражданскихъ добродѣтелей, этихъ подражаній «тамошнему». Какъ же представить это конкретно? Гражданскія добродѣтели ограничиваютъ и умѣряютъ наши желанія и аффекты, устраняютъ ложныя представленія и даютъ намъ извѣстную мѣру. Онѣ являются подобіемъ «тамошней» мѣры, и въ нихъ есть слѣдъ самаго лучшаго «тамъ». Окончательный выводъ надо понять такъ: существеннымъ признакомъ гражданскихъ добродѣтелей являетъ наличность мѣры, но мѣра — свойство идеальнаго міра, который греками характеризовался какъ міръ формъ, предѣла, умственныхъ видовъ въ противоположность хаотической самой по себѣ матеріи, лишенной границъ, предѣла и мѣры.

Но есть добродѣтели, которыя выше гражданскихъ добродѣтелей: это — очищенія. Душа порочна, поскольку она смѣшана съ тѣломъ, аффицируется, подобно ему, и представляетъ предметы при его участіи. Но она была бы хорошей и добродѣтельной, если бы представляла не при его участіи, но дѣйствовала бы одна, т. е. мыслила бы интуитивно и разумно, если бы не аффицировалась вмѣстѣ съ тѣломъ, въ чемъ выразилось бы ея благоразуміе, если бы не боялась разлуки съ тѣломъ, т. е. была бы мужественной, если бы, наконецъ, ею управляли разсудокъ и умъ, въ чемъ выразилась бы справедливость, исполненіе своего дѣла. Итакъ, уподобленіе богу, съ этой точки зрѣнія, состоитъ въ такомъ состояніи души, въ силу котораго она мыслитъ интуитивно и безстрастна. Такое предрасположеніе души и является ея добродѣтелью. Однако, это—добродѣтель души, но отнюдь не ума и не трансцендентнаго: какъ слово въ звукѣ есть лишь копія слова въ душѣ, такъ то, что въ душѣ ея добродѣтель, есть лишь копія того, что въ «иномъ».

Однако, очищеніе отъ тѣлеснаго еще не добродѣтель. Очищеніе есть устраненіе всего чуждаго, но благо, добро — иное. Въ результатѣ очищенія грязь смыта, и душа, которая до рожденія была хорошей, вновь чиста. Такимъ образомъ, благо есть не самое очищеніе, но то, что остается вслѣдствіе очищенія. Строго говоря, даже и это мы должны называть не благомъ, но лишь благообразіемъ, такъ какъ душа неспособна даже послѣ очищенія пребывать въ истинномъ благѣ, но склонна и къ добру и къ злу. Благо же есть нѣчто большее—нужно пребывать вмѣстѣ съ

родственнымъ (умомъ). Послѣднее является результатомъ «обращенія», которое въ свою очередь является результатомъ очищенія. Итакъ, добродѣтель души не очищеніе и даже не обращеніе, но результатъ всего этого — созерцаніе (ума) и, какъ результатъ, активный отпечатокъ увидѣннаго. Этимъ отпечаткомъ душа обладаетъ уже и теперь, но «отложеннымъ въ сторону и неосвѣщеннымъ». Дабы просвѣтиться и познать находящееся въ ней, душа должна приблизиться къ просвѣщающему и сравнить находящіеся въ ней отпечатки съ подлинниками. Сдѣлать это душѣ легко, такъ какъ умъ не чуждъ душѣ и въ особенности онъ ей не чуждъ тогда, когда она взираетъ на него. Въ общемъ, ученіе Плотина объ очистительныхъ добродѣтеляхъ можно резюмировать такъ: 1) онѣ — высшія параллели гражданскихъ добродѣтелей: разумность — чистая интуиція, мужественность — разлука съ тѣломъ, благоразуміе — безстрастіе, справедливость — господство разсудка и ума; въ общемъ онѣ — чистое мышленіе и безстрастіе; 2) путь къ нимъ: очищеніе отъ тѣлеснаго — благообразіе души — обращеніе къ уму — созерцаніе ума и уподобленіе ему; 3) послѣднее легко, такъ какъ умъ не чуждъ душѣ, но родствененъ ей.

Но насколько возможно очищеніе отъ аффектовъ, желаній, печали и т. п. и обособленіе отъ тѣла? Такое очищеніе происходитъ, когда душа сосредоточивается въ себѣ, держитъ себя безстрастно и даетъ тѣлу лишь необходимыя чувственныя удовольствія, врачеванія и освобожденія отъ трудностей, устраняя, смягчая и уменьшая боли посредствомъ того, что не страдаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, когда душа устраняетъ, по возможности, желаніе и, вообще, не дѣлаетъ предпочтеній, вслѣдствіе чего и не боится ничего, кромѣ «предостереженій», а также не желаетъ ничего плохого, при питьѣ и ѣдѣ удовлетворяетъ лишь потребности и пользуется половыми удовольствіями, поскольку лишь послѣднія естественны и допустимы, не дѣлая и здѣсь предпочтенія. Такая чистая душа дѣлаетъ чистой и неразумную часть, подобно тому какъ сосѣдъ мудреца извлекаетъ пользу изъ своего сосѣдства, становясь похожимъ на мудреца или стыдясь дѣлать то, чего не желаетъ хорошій человѣкъ. Такъ становится человѣкъ безгрѣшнымъ и исправленнымъ посредствомъ очищенія отъ тѣлеснаго. Это вторая ступень добродѣтельной жизни.

Но конечная цѣль — не безгрѣшность, а богоподобіе. Задача человѣка — «стать богомъ изъ свиты перваго бога», проще говоря, уподобиться уму. Умъ не обладаетъ отдѣльными добродѣтелями, но является образцомъ для нихъ, добродѣтель же присуща лишь душѣ, роднящейся съ умомъ. Такъ, мудрость и разумность, добродѣтель души, состоящая въ созерцаніи ума, является не добродѣтелью, но подлинной дѣятельностью и сущностью ума; справедливость, или исполненіе своего

дѣла, состоящая для души въ дѣятельности, направленной къ уму, для ума состоитъ въ его единствѣ; высшее благоразуміе, внутреннее обращеніе души къ уму, для ума является обращеніемъ къ самому себѣ, а мужество, безстрастіе, или уподобленіе безстрастному уму, для души, для ума состоитъ въ его тождественности и чистотѣ. Такимъ образомъ, въ результатѣ созерцанія душой ума, мы получаемъ слѣдующія модификаціи добродѣтелей души: справедливость — направленная на умъ дѣятельность; благоразуміе — внутреннее обращеніе души къ уму; мужество — безстрастіе; разумность — созерцаніе ума. Прообразы этихъ добродѣтелей души суть слѣдующія черты ума: единство ума, его интуитивная дѣятельность, обращеніе на самого себя, и отсутствіе аффекцій. Такъ Плотинъ создалъ 4 этажа добродѣтелей. Вотъ окончательная таблица ихъ:

I. Уподобленіе богу черезъ добродѣтели:

1. Добродѣтели гражданскія: разумность, мужество, благоразуміе, справедливость; результатъ — мѣра.

2. Добродѣтели очистительныя: чистая интуиція, безстрашность передъ разлукой съ тѣломъ, безстрастіе, господство разсудка и ума; результатъ — безгрѣшность.

3. Добродѣтели созерцательныя: созерцаніе ума, безстрастіе, внутреннее обращеніе къ уму, направленная на умъ дѣятельность; результатъ—богоподобіе, точнѣе, «умная» жизнь.

4. Прообразы добродѣтелей: интуитивная дѣятельность ума, тождественность и чистота ума, обращеніе ума на самого себя, единство ума.

II. Стадіи уподобленія:

1. Обладаніе гражданскими добродѣтелями.
2. Очищеніе души отъ тѣла.
3. Обращеніе къ созерцанію ума.
4. Уподобленіе уму [2]).

3. Итакъ, настоящій человѣкъ — душа. Задача души — очиститься отъ тѣлеснаго и уподобиться богу. Какимъ путемъ совершается это восхожденіе души къ первоначалу? Троякимъ, отвѣчаетъ Плотинъ: путемъ философіи, служенія музамъ и эротикѣ. Опишемъ сперва путь служенія музамъ. Служитель музъ легко возбуждается и увлекается красивымъ. Какъ пугливый человѣкъ къ шуму, такъ и онъ всегда наготовѣ къ красивымъ звукамъ, избѣгаетъ негармоничнаго и диссонирующаго и стремится къ ритму. Однако, ему еще трудно возбуждаться извнутри. Вести служителя музъ надо такимъ

путемъ: послѣ воспріятія звуковъ, ритмовъ и фигуръ должно научить его абстрагироваться отъ матеріи, содержанія, сосредоточиваться на отношеніяхъ и пропорціяхъ и понять, что предметъ его увлеченія — умственная гармонія и общекрасивое. Средства убѣжденія его — философскія разсужденія. Слѣдующій путь — эротики. Эротикъ возбуждается видимыми имъ красивыми предметами, но неспособенъ увлекаться далекимъ и отвлеченнымъ. Его надо научить, что во всѣхъ этихъ предметахъ есть одно и то же, отличное отъ тѣлъ и совершенно иного происхожденія, и что оно въ другихъ явленіяхъ, напр., въ прекрасныхъ занятіяхъ и прекрасныхъ законахъ, находится въ еще большей степени; онъ долженъ привыкнуть любить красивое въ безтѣлесномъ — искусствахъ, знаніяхъ и добродѣтеляхъ. Послѣ этого надо объединить все это и научить его восходить отъ добродѣтелей къ уму и сущему. Итакъ, первый путь, служеніе музамъ, ведетъ къ общекрасивому; слѣдующій путь, эротика, ведетъ къ безтѣлесно прекрасному; послѣдній же, высшій путь — философія, которая ведетъ къ истинно реальному.

Проводники философіи — математика и діалектика. Цѣль математики — пріучить къ интуитивному размышленію и довѣрію къ имматеріальному. За математическимъ воспитаніемъ слѣдуетъ діалектика. Діалектика есть такое свойство, которое можетъ логически опредѣлять отдѣльное явленіе, отличіе его отъ другихъ и общность съ ними, а также и то, гдѣ оно находится, является ли оно сущностью, сколько есть реальностей и ирреальностей; она трактуетъ о благѣ и неблагѣ и всемъ томъ, что подъ ними находится, о вѣчномъ и невѣчномъ, и притомъ трактуетъ научно, а не на основаніи субъективныхъ представленій. Оставляя чувственное и обосновываясь на умственномъ, она служитъ для различенія видовъ и опредѣленія сущности и первыхъ родовъ (категорій) и дедуцируетъ изъ нихъ весь умственный міръ, возвращаясь затѣмъ обратно, посредствомъ анализа, къ началу. Здѣсь она отдается разсмотрѣнію логическихъ ученій о посылкахъ и силлогизмахъ. Такова діалектика. Она беретъ свои очевидные принципы изъ ума и является самымъ цѣннымъ нашимъ свойствомъ, относящимся къ уму и трансцендентному. Вообще, діалектика есть самая цѣнная часть философіи. Тѣ, кто считаютъ діалектику только орудіемъ философіи, ошибаются: она не является голыми положеніями и нормами, но есть матеріальная наука, предметъ которой — реальности. Она занимается ошибками и софизмами только между прочимъ, и, вообще, вся т. наз. формальная логика изслѣдуется ею лишь мимоходомъ. Итакъ, Плотинъ понимаетъ діалектику, какъ метафизическую, а не формальную, логику. Эта метафизическая логика, или діалектика, является основой философіи, отъ которой зависятъ другія части философіи: ученіе о природѣ и ученіе о нравахъ. Въ част-

ности, нравственное значеніе діалектики таково: ея разсужденія приносятъ пользу при пріобрѣтеніи и совершенствованіи естественныхъ добродѣтелей; что же касается разумныхъ свойствъ, то они обязаны діалектикѣ своими трансцендентальными апріорными (по терминологіи Плотина: «оттуда», «собственными») принципами. Итакъ, діалектика устанавливаетъ принципы разумности и даетъ основу разсужденій при выработкѣ естественныхъ добродѣтелей.

Итакъ, основныя положенія Плотина по вопросу о путяхъ восхожденія души къ уму таковы: 1) эстетическая жизнь, любовная страсть и философія — три послѣдовательныхъ этапа одного и того же пути восхожденія; 2) самая цѣнная часть философіи — діалектика, понимаемая, какъ метафизическая логика; 3) она устанавливаетъ также принципы нравственности [3]).

4. Истинный человѣкъ — душа. Душа посредствомъ добродѣтелей должна уподобиться уму и богу. Средства такого уподобленія — созерцаніе красиваго, любовная страсть и занятія діалектикой, иными словами, человѣкъ выходитъ къ истинно-реальному черезъ созерцаніе красиваго, любовь къ красивому и рефлексію надъ красивымъ, идя отъ непосредственно даннаго красиваго явленія къ общекрасивому, отъ тѣлеснаго красиваго къ безтѣлесно красивому и, наконецъ, къ умственному и истинно реальному. Совершимъ же такое восхожденіе отъ красиваго тѣла къ умственному міру.

Первый вопросъ: какъ не надо мыслить красоту? По мнѣнію Плотина, красоту не надо мыслить, какъ абсолютное качество тѣла, потому что, такъ какъ одно и то же тѣло одинъ разъ красиво, а другой разъ нѣтъ, то ясно, что одно — быть тѣломъ, а другое — быть красивымъ. Также не надо мыслить красоту, какъ симметрію частей относительно другъ друга и цѣлаго. Тогда красивымъ могло бы быть только сложное, а части, сами по себѣ, не были бы красивы, что неправильно, такъ какъ красивое всегда состоитъ именно изъ красивыхъ частей. Далѣе, развѣ не красивы многія простыя явленія, напр., солнечный цвѣтъ, золото, молнія ночью, звѣздное небо? Наконецъ, часто одно и то же лицо одинъ разъ красиво, а другой нѣтъ, хотя симметрія остается прежней. Кромѣ того, что понимать подъ симметріей прекрасныхъ занятій, законовъ, наукъ, знаній, теоремъ? Если симметрія означаетъ здѣсь согласіе, то тогда придется назвать красивымъ и согласіе злого. Какъ, далѣе, можно говорить о симметріи по отношенію къ добродѣтелямъ, которыя лишены математическихъ опредѣленій? Какъ понимать тогда красоту находящагося въ одиночествѣ ума? Итакъ, красота не симметрія.

Послѣ критики дадимъ положительное ученіе. Первый вопросъ: что же такое, на самомъ дѣлѣ, красивое въ тѣлахъ? Методъ рѣшенія вопро-

са самонаблюденіе: душа считаетъ красивое давно знакомымъ, признаетъ его и вступаетъ съ нимъ въ связь, въ то время какъ, при встрѣчѣ съ безобразнымъ, она отвращается, не признаетъ его и отказывается отъ него, какъ несогласнаго съ ней и чуждаго. Это объясняется тѣмъ, что душа, принадлежа по своей природѣ къ высшей области, встрѣчаясь здѣсь съ роднымъ или слѣдомъ родного, приходитъ въ радостное и оживленное состояніе, возносится къ самой себѣ и вспоминаетъ о себѣ и своемъ. Итакъ, красивое въ тѣлахъ объясняется сходствомъ здѣшнихъ вещей съ красивыми вещами «тамъ». Какъ же понимать это сходство? Для того, чтобы получить отвѣтъ, разсмотримъ, что такое безобразное. Абсолютно безобразно — все безформенное, то, что рождено для прiятія, формы и вида, но лишено этого вида. Безобразно и то, что еще непреодолѣно формой и разсудкомъ, въ силу того, что матерія противится полному оформливанію «сообразно виду». Такимъ образомъ, видъ, приходя въ безформенную матерію, составляетъ изъ состоящаго изъ многихъ частей единое, подобно тому какъ и самъ онъ является единствомъ, и тѣла красивы черезъ пріобщеніе къ виду.

Исходя изъ такого опредѣленія красиваго, можно объяснить эстетическое познаніе [4]). Красивое познается направленной на него способностью воображенія, но эстетическое сужденіе создается посредствомъ сопоставленія предмета съ находящимся въ душѣ видомъ, который служитъ какъ бы нормой. И такое сопоставленіе тѣла съ тѣмъ, что существуетъ до тѣла, не должно казаться страннымъ. Въ самомъ дѣлѣ, напримѣръ, внѣшній предметъ, домъ, если мы абстрагируемъ камни, есть внутренній видъ, раздѣленный внѣшней матеріальной массой, который, хотя является во множественномъ, тѣмъ не менѣе не имѣетъ, самъ по себѣ, частей. Итакъ, когда ощущеніе увидитъ въ тѣлахъ форму и видъ, связавшій и преодолѣвшій безформенную природу, то оно возстанавливаетъ этотъ видъ во всей его цѣльности и сопоставляетъ его съ внутреннимъ цѣлостнымъ видомъ, признавая первый согласующимся со вторымъ. Такая теорія хорошо объясняетъ наши эстетическія воспріятія, цвѣтовыя и звуковыя. Красота цвѣта есть преодолѣніе мрака въ матеріи, присутствіе иммateріальнаго свѣта, разсудка и вида. И такъ какъ огонь занимаетъ положеніе вида по отношенію къ другимъ элементамъ, будучи пространственно высшимъ, самымъ легкимъ изъ всѣхъ тѣлъ, какъ бы безтѣлеснымъ, то изъ всѣхъ тѣлъ онъ самое красивое, и все остальное въ мірѣ зрѣнія и цвѣтовъ красиво отъ огня. Также существуютъ скрытыя гармоніи звуковъ, создающія слышимыя гармоніи и измѣряемыя особыми числами, служащими для выраженія вида и его могущества. Таково чувственно красивое: оно — образы и тѣни, которыя какъ бы дѣлаютъ вылазку въ матерію, украшаютъ ее и восхищаютъ насъ.

Выяснивъ вопросъ о чувственно красивомъ, подымемся выше, обратимся къ красотѣ занятій, наукъ и т. п. блеску добродѣтели. Какъ нельзя передать словами чувственно красивое тѣмъ, кто никогда, подобно слѣпорожденнымъ, не видѣлъ его, такъ и здѣсь нужно самому увидать, что лицо справедливости и благоразумія красивѣй утренней или вечерней звѣзды. Надо самому испытать изумленіе, сладостное потрясеніе, страстное желаніе, любовь и пріятное волненіе передъ всѣмъ, что красиво, въ томъ числѣ и передъ невидимымъ. Чѣмъ болѣе эротична душа, тѣмъ болѣе способна она къ этимъ переживаніямъ. Итакъ, нашъ методъ и здѣсь — самонаблюденіе. Оно говоритъ намъ, что, по отношенію къ прекраснымъ занятіямъ, прекраснымъ характерамъ, добродѣтели и внутренней красотѣ души, мы возбуждаемся, испытываемъ подъемъ и стремимся сойтись со всѣмъ этимъ, освободившись отъ тѣла. Объектъ нашихъ эмоцій — душа, обладающая блескомъ добродѣтелей, серьезностью и безстрастіемъ, озаряемая богоподобнымъ умомъ. Почему же мы любимъ такую душу и называемъ ее красивой? Для этого спросимъ, какъ дѣлали и раньше, что такое безобразная душа. Безобразная душа распутна и неправедна, полна массы желаній и безпокойства, трусливыхъ страховъ и мелочной ненависти, думаетъ о смертномъ и низкомъ, абсолютно искажена, подруга нечистыхъ наслажденій, живетъ тѣлесной жизнью и наслаждается безобразіемъ. Причина безобразія души ясна: это — соединеніе, смѣшеніе и погруженіе ея въ тѣло и матерію. Она похожа на человѣка, попавшаго въ грязь и нечистоты и уже не замѣчающаго прежней своей красоты, но видящаго лишь то, что пристало къ нему отъ грязи и нечистотъ. Чтобы вернуть былую красоту свою, онъ долженъ очиститься. Такъ и душа, подобно золоту въ шлакѣ, который надо отъ него удалить, должна уединиться отъ тѣлесныхъ желаній, аффектовъ, и очиститься отъ всего, что имѣетъ она во время своей матеріализаціи. Лишь одна, сама по себѣ, помимо тѣла, она освобождается отъ безобразія чуждой ей природы. Мы знаемъ уже, что очищеніями души являются очистительныя добродѣтели: избѣганіе чувственныхъ удовольствій, отсутствіе страха передъ смертью, презрѣніе здѣшняго и интуиція въ обращеніи къ высшему. Очищенная душа становится видомъ, разсудкомъ, абсолютно безтѣлесной, умной и занятой божественнымъ, источникомъ красиваго. Итакъ, красива душа, вознесенная къ уму. Умъ и то, что отъ него, есть собственная красота души, и душа, становясь доброй и красивой, уподобляется богу, ибо сущее есть добро и красота. Итакъ, красота души есть очистительныя добродѣтели души и ея богоподобіе.

Мы разсмотрѣли тѣлесную красоту и красоту души. Въ итогѣ мы получаемъ слѣдующую лѣстницу: 1) красота въ себѣ, тождественная

съ благомъ; 2) отъ нея умъ — просто красивое; 3) душа, красивая умомъ; 4) прекрасное въ дѣлахъ и занятіяхъ вслѣдствіе формирующей дѣятельности души; 5) тѣла, красивыя благодаря душѣ. Въ итогѣ мы видимъ, что душа, будучи божественной и какъ бы частью красиваго, дѣлаетъ красивымъ то, съ чѣмъ соприкасается и что преодолѣваетъ, поскольку послѣднее можетъ ее принять.

Теперь мы можемъ вполнѣ наглядно представить это типично эллинское восхожденіе черезъ красивое къ богу, какъ источнику и началу красиваго. Мы должны признать, что красивое въ тѣлахъ есть лишь образъ, слѣдъ и тѣнь, и бѣжать къ тому, образомъ чего онъ является. Иначе мы будемъ похожи на Нарцисса, который, захотѣвъ уловить свой прекрасный образъ въ водѣ, погрузился въ глубь источника и исчезъ. Такъ и тотъ, кто привяжется къ красивому тѣлу, погрузится душой въ темную и ужасную для ума глубину и будетъ жить слѣпымъ въ общеніи съ тѣнями въ аду. Бѣжимъ же на милую родину, подобно Одиссею, убѣгавшему отъ Калипсо. Наша родина и нашъ отецъ «тамъ». Закроемъ же наши глаза и откроемъ внутренніе глаза. Вотъ душа станетъ постепенно привыкать смотрѣть сперва на прекрасныя занятія, затѣмъ на прекрасныя дѣла, наконецъ, на производящія эти дѣла души. Но какъ глазъ никогда не видѣлъ бы солнца, если бы самъ онъ не былъ солнечнымъ, такъ и душа не увидитъ красиваго, если она сама не красива. Поэтому тотъ, кто хочетъ созерцать красивое, долженъ сперва стать весь подобнымъ ему т. е. красивымъ. Въ своемъ восхожденіи онъ долженъ дойти сперва до ума и увидѣть тамъ всѣ красивые виды и узнать, что красота, это они, идеи. Но выше ума еще есть первокрасивое, трансцендентный источникъ и начало умственно красиваго. Какую любовную страсть, какое любовное влеченіе и желаніе смѣшаться съ нимъ, какое пріятное потрясеніе испытаетъ тотъ, кто увидитъ его! Онъ наполнится пріятнымъ ужасомъ, будетъ потрясенъ, однако, безъ всякаго вреда для себя, полюбитъ истинной любовью и острой страстью, осмѣетъ остальныя любви и станетъ презирать то, что раньше считалось красивымъ. Это самая бо́льшая красота, дѣлающая своихъ любовниковъ красивыми и прелестными. За нее идетъ у души величайшая и послѣдняя борьба, за нее предпринимается всяческій трудъ, дабы не лишиться самаго лучшаго созерцанія, и блаженъ, кто достигъ созерцанія столь блаженнаго зрѣлища [5]).

5. Итакъ, красота, любовь и діалектика — три преемственныхъ пути къ очищенію человѣка отъ тѣлеснаго и уподобленію богу посредствомъ восхожденія черезъ красивое къ уму, и лишь жизнь, обращенная къ уму — жизнь настоящаго, внутренняго человѣка. Спрашивается, какова связь этой жизни съ счастьемъ. Утвержденіе Плотина: лишь эта

жизнь, независимая отъ внѣшняго, исключительно внутренняя, есть счастливая жизнь, такъ какъ обращенiе къ богу есть обращенiе къ истинной и совершенной, т. е. счастливой, жизни. Ходъ основного разсужденiя Плотина таковъ: жизнь есть потенцiальное счастье; актуальное счастье есть абсолютная и совершенная жизнь; человѣкъ обладаетъ совершенной жизнью, если кромѣ чувственной жизни, имѣетъ разсудокъ и умъ; отсюда выводъ: счастье пропорцiонально совершенству человѣка, т. е. его интеллектуальности. Въ этихъ разсужденiяхъ Плотинъ исходитъ изъ стоическаго отождествленiя счастья съ хорошей жизнью (euzoia) и опредѣленiя хорошей жизни, какъ нормальнаго аффекта (Eupatheia), или какъ природосообразной дѣятельности. При такомъ опредѣленiи счастье, по мнѣнiю Плотина, удѣлъ не только человѣка, но рѣшительно всего живого, такъ какъ все живое способно къ нормальному аффекту и выполненiю своего дѣла. Такъ, напримѣръ, пѣвчiя птицы находятъ въ пѣнiи и удовольствiе и конечную цѣль своего природнаго стремленiя; такъ, далѣе, обладаютъ счастливой и хорошей жизнью и растенiя, если они приносятъ плоды, все равно будемъ ли мы понимать подъ счастьемъ и хорошей жизнью удовольствiе, или безмятежность, или природосообразную жизнь. Итакъ счастье — жизнь, и все живое способно къ счастью. Однако такой взглядъ встрѣчаетъ обычно возраженiе: растенiя не обладаютъ счастьемъ, такъ какъ они его не чувствуютъ. Но познанiе счастья есть не простое ощущенiе удовольствiя, но и оцѣнка его, какъ блага. Эту оцѣнку производитъ, конечно, не ощущенiе, но разсудокъ или умъ. Но тогда счастье недоступно не только растенiямъ, но и животнымъ; счастье въ болѣе сознательной жизни, и разсудокъ цѣненъ не какъ средство для самихъ естественныхъ благъ, но какъ нѣчто, что есть высшее. Однако, тѣ, кто отождествляютъ счастье съ разсудочной жизнью, дѣлаютъ субъектомъ счастья лишь часть жизни, а не жизнь, какъ цѣлое. По мнѣнiю Плотина, это неправильно: нельзя дѣлать носителемъ счастья часть жизни; счастье — жизнь, какъ цѣлое, и потенцiально счастливо все живое. Но актуально счастье принадлежитъ лишь тому, что живетъ настоящей, полной, абсолютной жизнью, чья жизнь — совершенная жизнь. Эта совершенная, подлинная и дѣйствительная жизнь принадлежитъ абсолюту, а всѣ остальныя жизни несовершенны и лишь призраки жизни, столько же жизнь, сколько и ея противоположность. И поскольку мы считаемъ счастье потенцiально доступнымъ всякому человѣку, какъ живому существу, постольку человѣкъ обладаетъ актуально счастьемъ, т. е. совершенной жизнью, живя не только чувственной жизнью, но разсудкомъ и истиннымъ умомъ. Окончательный выводъ Плотина можно формулировать такъ: счастье и совершенство — понятiя равнозначащiя.

Изъ этого основного разсужденія вытекаетъ нѣсколько слѣдствій: первое—независимость счастья идеальнаго человѣка (spoudaios) отъ внѣшнихъ благъ; второе — принадлежность счастья внутреннему, истинному человѣку. Въ интервалѣ между этими положеніями вставленъ разборъ апоріи: если счастье въ умной жизни, то не лишаетъ ли безуміе идеальнаго человѣка счастья? Выведеніе перваго слѣдствія таково: совершенная жизнь — самодовлѣющая жизнь; внѣшнія «блага» не имѣютъ отношенія къ стремленію ввысь, но лишь являются необходимыми для тѣлеснаго существованія; идеальный человѣкъ умѣетъ утѣшаться во время несчастій съ нимъ и съ его близкими; онъ не ищетъ сочувствія и является подлиннымъ атлетомъ духа. По мнѣнію Плотина, достигшій совершенной жизни человѣкъ не желаетъ болѣе ничего, и, поскольку онъ идеаленъ, онъ самъ въ себѣ имѣетъ уже достаточно для счастья, а то, что онъ еще ищетъ, онъ ищетъ лишь для своего тѣла, которое, хотя и связано съ нимъ, но живетъ своей, а не его жизнью; несчастные случаи не нарушаютъ счастья идеальнаго человѣка и опечаливаютъ не его, но неразумное въ немъ, печали котораго онъ не раздѣляетъ. Но развѣ страданіе одной части не передается другой? Развѣ носитель счастья — не цѣлое? Развѣ болѣзни, недуги, несчастья не мѣшаютъ счастью? Нѣтъ, такъ какъ счастье состоитъ не въ отсутствіи ихъ, но въ пріобрѣтеніи *истиннаго блага. Это — единственная цѣль*, къ которой стремится душа, и эта единая цѣль не размѣнивается на множество иныхъ цѣлей. Послѣднія даже не блага: напр., здоровье не есть положительное благо и предметъ желанія само по себѣ, такъ какъ его присутствіе даже не замѣчается; мы замѣчаемъ лишь отсутствіе этихъ «благъ», и правильнѣй было бы называть ихъ лишь необходимостями для тѣлеснаго существованія, поскольку скорби, болѣзни и несчастія разрушаютъ его. Послѣднія лишь косвенно осложняютъ стремленіе къ цѣли, но отъ этой единственной цѣли идеальнаго человѣка ничто не отклонитъ. Онъ умѣетъ утѣшаться въ несчастіяхъ: царство и власть надъ городами и народами, основанія новыхъ городовъ, потеря власти и разрушеніе родины не имѣютъ для него большого значенія, такъ какъ что́ ему деревья, камни и смерти смертныхъ, разъ онъ знаетъ, что лучше смерть, нежели жизнь съ тѣломъ; если его приносятъ въ жертву, то развѣ плоха смерть у алтаря? Если онъ лишенъ погребенія, то не все ли равно, гдѣ сгніетъ тѣло, и на что ему памятникъ? Если онъ попалъ въ плѣнъ, то избавленіе отъ плѣна всегда подъ рукой, и если въ такое же положеніе попали его близкіе, то или они должны сумѣть утѣшаться аналогичными соображеніями, или же, въ противномъ случаѣ, они сами виновники своего несчастія, но тогда ихъ неразуміе не должно быть причиной несчастья

нашего мудреца. Онъ переноситъ свои страданія, не взирая на ихъ силу, покуда возможно, а если они превосходятъ его силы, они уходятъ вмѣстѣ съ нимъ: онъ умретъ. Во всякомъ случаѣ онъ не ищетъ состраданія, но внутри его самого сіяетъ свѣтъ, какъ свѣтъ свѣтильника, когда за окномъ бушуетъ вѣтеръ и буря. Впрочемъ, страданіе не проникаетъ внутрь идеальнаго человѣка, ибо это было бы уже слабостью нашей души. Какъ великій атлетъ, стоитъ онъ, отражая удары судьбы и зная, что то, чего не выноситъ другой человѣкъ, онъ перенесетъ не какъ ужасное, но какъ страшное лишь для дѣтей.

Но если счастье связано съ совершенствомъ мудреца, то безсознательное состояніе не уничтожаетъ ли счастья? Нѣтъ, и вотъ по какимъ основаніямъ: 1) безсознательное состояніе, напр., безуміе, такъ же мало уничтожаетъ счастье, какъ и сонъ, ибо оно аналогично сну; Можно быть безсознательно мудрымъ, какъ можно быть здоровымъ и красивымъ, не чувствуя этого; 2) мудрость является «безсонной» дѣятельностью души, которая не гибнетъ во время сна и безсознательнаго состоянія; 3) подобно тому, какъ предметъ можетъ существовать безъ своего изображенія въ зеркалѣ, такъ продолжаютъ существовать, во время разстройства психофизической жизни и мышленія, умъ и интуиція, какъ безсознательныя и чистыя дѣятельности, безъ образовъ; 4) сознаніе часто даже затемняетъ нашу дѣятельность, которая безъ него болѣе чиста, болѣе энергична и болѣе жива. Итакъ, безсознательное состояніе не уничтожаетъ «безсонной» и могущей быть безсознательной дѣятельности души и ума.

Счастье идеальнаго человѣка внутри его, таковъ окончательный выводъ Плотина. Удовольствія идеальнаго человѣка не распутныя тѣлесныя удовольствія и не чрезмѣрныя радости; онъ всегда кротокъ, спокоенъ, доволенъ; его великая наука, созерцаніе блага, всегда съ нимъ и подъ рукой у него, даже если бы онъ находился въ быкѣ Фалариса. Отдѣленіе отъ тѣла и презрѣніе къ тѣлеснымъ благамъ ясно показываютъ, что человѣкъ, особенно идеальный человѣкъ, — не «то и другое вмѣстѣ» не біологическое существо. Счастье въ душѣ, притомъ именно въ разсудочной душѣ. Вотъ почему, чтобы создать равновѣсіе для послѣдней, бываетъ нужно иногда уменьшать и ослаблять тѣло, чтобы стало яснѣе, что человѣкъ иное, чѣмъ «внѣшнее». Правда, мудрецъ будетъ стараться сохранить тѣлесное здоровье, но онъ не будетъ желать быть совершенно свободнымъ отъ болѣзней и страданій: удовольствія, здоровье, отдыхъ для него не прибавка къ счастью, а страданія, болѣзни, трудъ — не потеря счастья. Если мы возьмемъ двухъ мудрецовъ, изъ которыхъ одинъ обладаетъ внѣшними благами, а другой нѣтъ, то они оба одинаково счастливы, ибо оба они

счастливы исключительно вслѣдствіе своей мудрости. Мудрецъ безстрашенъ передъ судьбой и суровъ къ себѣ, но не къ другимъ, для которыхъ онъ истинный другъ. Въ общемъ, кто хочетъ быть мудрымъ и счастливымъ, тотъ долженъ взирать на добро, уподобляться ему и жить согласно ему, давая тѣлу нужное, но будучи самъ отличнымъ отъ тѣла. Окончательный выводъ Плотина: счастье все въ уподобленіи богу и больше ни въ чемъ. Даже время, продолжительность, не увеличиваетъ счастья [6].

6. Итакъ, бѣгство изъ внѣшняго міра и уподобленіе богу, вотъ одинъ и тотъ же отвѣтъ на различные вопросы — о назначеніи человѣка, о добродѣтельной жизни о значеніи діалектики и эстетическаго созерцанія, о томъ, въ чемъ счастье. Нравственный идеалъ Плотина состоитъ въ томъ, чтобы бѣжать отъ зла и стремиться къ высшему добру. Такимъ образомъ этотъ идеалъ является одновременно и отрицательнымъ и положительнымъ Что такое высшее добро? Что такое зло? Какъ уйти отъ зла? — таковы заключительные вопросы этики Плотина, къ рѣшенію которыхъ мы уже отчасти подготовлены.

Что такое то добро или благо, стремленіе къ которому является сущностью нашей нравственной жизни? По обычному опредѣленію, благо есть природосообразная жизненная дѣятельность. Для сложнаго существа благомъ, конечно, явится таковая дѣятельность того, что самое лучшее въ немъ. Для человѣка, слѣдовательно, природосообразное благо — душевная дѣятельность. Но душевная дѣятельность направлена на нѣчто такое, что есть самое лучшее, и, какъ таковое, не стремится уже ни къ чему, т. е. является высшимъ благомъ, высшимъ добромъ, благодаря которому и все остальное пріобщается къ добру. Это высшее добро есть пребывающій въ спокойствіи источникъ и начало всѣхъ естественныхъ дѣятельностей. Оно трансцедентно сущности, дѣятельности, уму и интуиціи. Отъ него зависитъ все остальное, въ то время какъ оно не зависитъ ни отъ чего. Онъ — центръ всеобщаго стремленія. Какъ представлять себѣ это стремленіе? — Неодушевленное стремится къ душѣ, а душа черезъ умъ къ добру. Именно, любая вещь, получая видъ, получаетъ тѣмъ самымъ участіе въ единомъ, т. е. въ благѣ. Но видъ есть лишь образъ единаго и идеальнаго; ближе къ началу стоитъ жизнь. Душа, поэтому, ближе вещей стоитъ къ благу или добру, благодаря жизни, а высшая, разсудочная душа еще ближе, благодаря уму, вслѣдствіе котораго душа становится благообразной и, обращаясь къ благу, получаетъ обладаніе благомъ, добромъ. Такимъ образомъ, мы, и разумныя и живыя существа, двояко причастны къ благу, добру, — черезъ жизнь и черезъ умъ. Итакъ, видъ, жизнь, душа, умъ — этапы въ стремленіи къ добру. Та-

кова окончательная формулировка положительнаго нравственнаго идеала. Выраженный отрицательно, онъ предписываетъ бѣгство отъ зла. Что же такое зло? По мнѣнію Плотина, познать природу зла трудно, такъ какъ все познается по аналогіи, и умъ и душа, поэтому, не могутъ прямо познать зло. Единственный способъ познать зло — познать его по противоположности. Именно добро есть то, отъ чего все зависитъ и къ чему все стремится, имѣя въ немъ начало и нуждаясь въ немъ, въ то время какъ оно само не имѣетъ нужды, само довлѣетъ себѣ, ни въ чемъ не нуждается, является мѣрой и предѣломъ всего и даетъ изъ себя самого умъ. сущность, душу, жизнь и умственную энергію; оно сверхпрекрасно и трансцендентно всему самому лучшему, царствуя въ умственномъ мірѣ. Умъ, слѣдующій за добромъ, есть первая активность и первая сущность всего, причастнаго къ умственному міру; область ума есть какъ бы вторая область добра. Душа, наконецъ, кружась въ хороводѣ вокругъ ума, съ внѣшней стороны, смотря на умъ и созерцая свой внутренній міръ, смотритъ, черезъ него на бога. Это блаженная жизнь боговъ, и здѣсь нѣтъ нигдѣ зла, но есть лишь «первыя, вторыя и третьи блага». Такимъ образомъ, зла нѣтъ нигдѣ въ мірѣ реальнаго и трансцендентнаго. Отсюда выводъ: зло въ ирреальномъ и въ области всего того, что имѣетъ общеніе съ ирреальнымъ, при чемъ подъ ирреальнымъ надо понимать не абсолютно нереальное, но лишь иное, чѣмъ реальное. Добро и зло не аналоги неподвижности и движенія, но реальное и подобіе его. Зло — все чувственное и его начало, т. е. матерія. Опредѣленное по способу противоположенія, зло есть отсутствіе мѣры, предѣла, вида, всегда нуждающееся, всегда безграничное, никогда не стойкое, абсолютно страдательное, ненасытимое, абсолютная бѣдность. Такова сущность зла.

Итакъ, зло есть матерія. Доказательство: матеріальныя тѣла не обладаютъ настоящимъ видомъ, лишены жизни, взаимно уничтожаютъ другъ друга въ своемъ безпорядочномъ движеніи, препятствуютъ дѣятельности души и вѣчно измѣнчивы; съ другой стороны, не внѣ матеріи и злая душа, которая зла не сама по себѣ, но потому что смѣшана съ матеріальнымъ тѣломъ, благодаря чему повреждена ея разсудочная способность, а она сама надѣлена аффектами. Вслѣдствіе всего этого злая душа устремлена, вмѣсто добра, на преходящее и матеріальное; такимъ образомъ, она видитъ лишь мракъ и живетъ съ мракомъ вслѣдствіе отвращенія отъ добра. Итакъ, наше второе опредѣленіе зла: зло есть недостатокъ добра. Третье опредѣленіе зла: зло — антитеза добра. Такое пониманіе зла обосновывается двумя соображеніями: во-первыхъ, міръ слагается изъ противоположностей—ума и необходимости, но умъ отъ блага, необходимость же отъ матеріи; во-вторыхъ, разъ

есть первое, то должно быть и послѣднее, но первое — добро, слѣдовательно, послѣднее — зло или матерія. Четвертое опредѣленіе зла: зло есть отсутствіе, изъ чего слѣдуетъ безкачественность зла и матеріи. Зло въ себѣ есть не качество, но именно отсутствіе качествъ; оно, подобно добру въ себѣ, скорѣе есть субстратъ, точнѣе, субъектъ. Итакъ, зло есть матерія, недостатокъ добра, антитеза его, какъ противоположное и послѣднее, отсутствіе добра и субъектъ.

Отъ зла въ себѣ, перваго зла, зла, какъ субъекта, надо отличать предполагающее зло злое, т. е. зло, какъ accidens. Если зло есть матерія, то злое есть чувственное, тѣлесное; если зло есть абсолютный недостатокъ добра, то злое, порокъ есть лишь частичный недостатокъ добра. Итакъ, порочность слѣдуетъ представлять по аналогіи съ добродѣтелью, какъ зло надо представлять по аналогіи съ добромъ. Порочность души, обусловленная матеріей, не есть зло въ себѣ и является лишь случайнымъ качествомъ человѣка, которое преодолѣвается имматеріальной душой. Съ этой точки зрѣнія, можно думать, что наша порочность обусловлена тѣломъ, такъ какъ именно тѣломъ обусловлены наша неразумность и наши порочныя желанія. Но тотъ, кто считаетъ тѣло причиной зла, считаетъ тѣмъ самымъ причиной зла матерію. Именно матерія, становясь госпожей надъ всѣмъ, что излучается въ нее, губитъ и разрушаетъ его своей природой. Бѣгство изъ міра, гонимаемое, какъ бѣгство отъ порочности, является преодолѣніемъ матеріи чистой душой. Наши чувственныя желанія тѣмъ сильнѣй, чѣмъ больше связаны съ тѣломъ, и бѣгство отъ порочности есть бѣгство отъ тѣлеснаго. Мы должны знать, что зло, какъ таковое, не въ душѣ, но въ матеріи: въ сущности души находится добро, и порокъ есть лишь accidens души. Итакъ, порокъ есть чувственность, частичный недостатокъ добра, антитеза добродѣтели, частичное отсутствіе добра и accidens.

Такимъ образомъ, порокъ есть человѣческое качество, въ которомъ всегда есть нѣчто и отъ добра. Душа, обладая слѣдомъ отъ добра, не зла сама по себѣ. Порочность ея возрастаетъ лишь пропорціонально степени погруженія души въ матерію, и это погруженіе является смертью для души. Съ другой стороны, порокъ мы можемъ назвать слабостью души. Слабость души состоитъ въ томъ, что душа легко впадаетъ въ аффектъ и возбужденіе, стремится къ злому, легко возбуждается чувственными желаніями, легко раздражается гнѣвомъ, быстро соглашается, легко повинуется неяснымъ фантазіямъ и, въ общемъ, подобна хрупкимъ произведеніямъ природы и искусства. Сама по себѣ, душа чиста, окрылена и совершенна, и пресловутая слабость падшихъ душъ объясняется присутствіемъ чуждаго, т. е.

матеріей. Слѣдующій образъ Плотина великолѣпно иллюстрируетъ его ученіе о порочности, какъ слабости души. Душа, сама по себѣ, отдѣльно отъ матеріи, обладаетъ множествомъ силъ. Матерія, какъ нищій, стоитъ передъ дверьми ея и проситъ входа внутрь, но мѣсто, занимаемое душой, священно, и все въ немъ заполнено душой. Но матерія освѣщается душой, хотя и не можетъ уловить самого источника освѣщенія. Однако, она затмѣваетъ освѣщеніе и свѣтъ оттуда и дѣлаетъ его слабымъ. Она препятствуетъ силамъ души и дѣлаетъ ихъ слабыми. Такимъ образомъ, именно матерія — причина слабости и порочности души. Порокъ, это—слабый свѣтъ души въ матеріи.

Тѣмъ не менѣе, зло не является абсолютнымъ ничѣмъ. Кто отрицаетъ зло, тѣмъ самымъ отрицаетъ добро и стремленіе къ добру, уклоненіе къ злу, интуицію и разумность. Съ другой стороны, безъ зла не было бы чувственныхъ желаній, печалей, сердечныхъ вспышекъ, страховъ, фантастическихъ и ложныхъ представленій. Словомъ, отрицаніе зла дѣлаетъ необъяснимой всю нашу душевную и нравственную жизнь. Тѣмъ не менѣе, зло въ душѣ не есть чистое зло, благодаря силѣ добра: оно въ ней подобно узнику въ золотыхъ оковахъ.

Этика бѣгства «отсюда», изъ матеріальнаго міра наводитъ на мысль о смерти. И Плотинъ смерть не считаетъ зломъ: 1) усопшій не чувствуетъ зла, какъ не чувствуетъ его и камень; 2) если есть загробная жизнь, то тогда смерть еще менѣе зло, такъ какъ душа будетъ отдѣлена отъ тѣла и станетъ чистой, т. е. смерть принесетъ жизнь; 3) наказанія въ аду лишь доказываютъ, что здѣшняя жизнь (а не смерть) была зломъ. Итакъ, смерть не зло; зло — жизнь въ тѣлѣ. Но если такъ, то самоубійство не является лучшимъ выходомъ изъ здѣшней жизни? По мнѣнію Плотина, нѣтъ: 1) самоубійство не является освобожденіемъ души, но лишь перемѣной ею ея мѣста; 2) освобожденіемъ души является лишь естественное разрушеніе связи тѣла съ ней; 3) насильственное расторженіе души съ тѣломъ сопровождается неподобающими идеальному человѣку аффектами недовольства, печали и сердечнаго раздраженія; 4) даже при безуміи не надо прибѣгать къ самоубійству, но принимать безуміе, какъ необходимость; 5) вообще, не надо укорачивать жизнь, но принимать то, что предопредѣлено судьбой; 6) такъ какъ состояніе послѣ смерти опредѣляется тѣмъ, какимъ умираешь, то все вниманіе надо направлять не на ускореніе смерти, но на совершенствованіе души въ этой жизни [7]).

7. Предшествующіе параграфы являются какъ-бы краткимъ изложеніемъ положительнаго содержанія моральныхъ трактатовъ Плотина. Такое изложеніе было педагогической необходимостью: читатель дол-

женъ имѣть общее впечатлѣніе отъ жизнепониманія Плотина въ его основныхъ тезисахъ и аргументахъ. Но имѣть впечатлѣніе еще не значитъ разобраться въ немъ, и центръ тяжести научнаго историко-философскаго изслѣдованія лежитъ не въ изложеніи, но въ анализѣ.

Этотъ анализъ долженъ быть двоякимъ: историческимъ и логическимъ. Сначала нужно понять источники морали Плотина и то, что обусловило ее, какъ объективный философскій фактъ, данный въ исторіи Затѣмъ, понявъ мораль Плотина, какъ историческій фактъ, нужно будетъ понять значеніе этого факта, какъ, въ свою очередь, источника для нашего современнаго моральнаго сознанія.

Основной источникъ Плотина — Платонъ. Мы знаемъ уже, что мораль Плотина начинается съ вопроса, кто собственникъ аффектовъ, представленій, дискурсивнаго и интуитивнаго мышленія. На этотъ вопросъ Плотинъ отвѣчаетъ дуализмомъ живого существа, оживленнаго тѣла и внутренняго, настоящаго человѣка, или души. Отсюда слѣдуетъ выводъ: нравственная жизнь — жизнь истиннаго человѣка, т. е. чистой души. Вотъ эти этическія предпосылки Плотина обнаруживаютъ большое родство съ идеями Платона, и сопоставленіе Enn. I 1 съ «Государствомъ» (IX — X, 588 — 612, съ исключеніемъ вставочнаго у Платона разсужденія о поэтахъ) весьма поучительно. Если Плотинъ отличаетъ «истиннаго человѣка», «внутренняго человѣка» и «львовиднаго и пестраго звѣрька» (I 1, 7 и 10), то именно у Платона мы находимъ «истиннѣйшую природу» души, «внутренняго человѣка» и «льва и пестраго звѣрька (змѣю)» (588 B — 589 B). Отсюда оба они дѣлаютъ выводъ о подчиненіи звѣрскаго человѣческому или, точнѣе, божественному (Enn. I 1, 11; Rep. 589 D). И когда Плотинъ говоритъ о загробныхъ наказаніяхъ души и сравниваетъ души съ морскимъ богомъ Главкомъ, то какъ разъ у Платона мы находимъ разсужденіе о безсмертіи «чистой» души въ связи съ вопросомъ о ея добродѣтели (608 D — 611 A), вслѣдъ за чѣмъ идетъ сопоставленіе души съ Главкомъ и утвержденіе сродства души съ божественнымъ, безсмертнымъ и вѣчно сущимъ (611 C — 612 A).

Если первый трактатъ первой Девятки есть какъ бы развитіе мыслей Rep. 588 B. — 589 D и 608 D — 612 A, то второй трактатъ является развитіемъ темы уподобленія богу (ср. Rep. 613 B и Theät. 176 A — 177 A). Трактатъ Плотина о добродѣтеляхъ является какъ бы мозаикой ученія Платона о гражданскихъ добродѣтеляхъ, развиваемаго въ «Государствѣ», его же ученія о добродѣтеляхъ, какъ очищеніяхъ (Phäd. 67), и его же ученія о созерцаніи добра, о которомъ такъ много говорится въ «Государствѣ». Даже попытка Плотина давать различныя опредѣленія различнымъ ступенямъ добродѣтелей находит-

ся въ связи съ таковой же попыткой Платона (ср., напр., различныя опредѣленія гражданской справедливости и справедливости чистой души въ Rep. 432 B — 434 C и 611 C и вообще различеніе гражданскихъ добродѣтелей, какъ «такъ называемыхъ добродѣтелей», «безъ ума и философіи» въ Rep. 430 C, 500 D, Phäd. 82 A, и добродѣтелей, основанныхъ уже не на «правильномъ представленіи», но на «знаніи» въ Rep. 504 A — 505 B, 497 C, 549 B). Наконецъ, если Плотинъ учитъ о томъ, что богъ не обладаетъ гражданскими добродѣтелями, и что послѣднія — подобія мѣры «тамъ», то и Платонъ училъ о связи этихъ добродѣтелей съ тѣломъ и объ идеальной мѣрѣ (Polit. 283 C — 284 C; Phileb. 58 C — 66 A). Кромѣ того, если Плотинъ говоритъ, вмѣсто мудрости, о разумности (phronesis), то этотъ терминъ, часто играетъ у Платона ту же роль (Rep. 433 B — C; Phäd. 69; Leg. 631 C.), и различеніе принадлежитъ лишь Ксенократу (Cl. strom. II 5, 24). Также мозаиченъ и третій трактатъ — о діалектикѣ. Ученіе о служителѣ музъ, влюбленномъ и философѣ (I 3, 1 — 3) прямо взято у Платона (Phädr. 248 D), у котораго (Rep. 531 D; ср. 524 C — 527 C) взяты и оцѣнка математики (I 3, 3) и опредѣленіе діалектики (Rep. 533 C; ср. Soph. 253 D — E), при чемъ и дѣленіе Плотиномъ философіи на діалектику, этику и физику восходитъ, по преданію, къ Платону (Sext. math. VII 16).

Сложнѣе вопросъ о четвертомъ трактатѣ — о счастьи. Его обычно считаютъ примыкающимъ къ Аристотелю, и Рихтеръ пишетъ: Deutlich liegt Aristoteles: Eth. Nic. lib. I zu Grunde, worauf Plotin sich sichtlich bezieht, wenn er auch die Frage anders beantwortet» (N.-Plat. Stud., H. V, стр. 39). Нашъ же тезисъ: этотъ трактатъ — разсужденіе на темы изъ «Филеба». Въ самомъ дѣлѣ, какъ плотиновъ трактатъ (I, 4, 1—4) такъ и „Филебъ" (11—14 B), исходятъ изъ отношенія блага къ удовольствію и разсудку, при чемъ, какъ Плотинъ указываетъ на необходимость раціональной оцѣнки удовольствія и, тѣмъ не менѣе, полагаетъ счастье въ жизни, такъ точно поступаетъ и Платонъ, уча о необходимости сознаванія счастья, но не полагая его ни въ удовольствіи, ни въ умѣ, но въ жизни въ цѣломъ, цѣлью которой — наисовершеннѣйшее и самодовлѣющее благо (14 C — 23 B). При этомъ у Платона „умъ для насъ царь и неба и земли" (28 C), и въ жизни идеальнаго человѣка царитъ умъ (30 B — 31 B), но, все таки, разумность получаетъ лишь второй призъ (18 — 23 B), а первый призъ принадлежитъ высшему добру (55 C — 59 D), изъ котораго выводится и человѣческое (31 A — B). Въ дальнѣйшей части трактата (5 и слѣд.) описывается самодовлѣющая жизнь идеальнаго человѣка, при чемъ внѣшнія блага понимаются какъ только „необходимости" для тѣла. Но идея автаркіи добра — центральная

идея „Филеба“ (особ. 11 — 14 B, 18 D — 23 B, 28 B — 31 B, 34 C — 35 D, 42 C — 59 D и 59 E — 67 B), какъ предшествовавшее у Плотина отождествленіе счастья съ хорошей жизнью древностью относилось именно къ Платону (Arist. eleg. v. 4 — 6 изд. Бергка); у Платона же въ „Филебѣ“ мы находимъ ученіе о „необходимыхъ“ удовольствіяхъ и истинныхъ, а также отрицаніе пониманія счастья, какъ свободы отъ страданія, и апоѳеозъ богоуподобленія черезъ умъ и разумность (55 C — 59 D). Къ рѣшающему вліянію „Филеба“ мы бы присоединили и вліяніе нѣкоторыхъ мотивовъ „Законовъ“ (661, 697 и 726) — мнимыя блага; блага души, какъ высшія; забота о тѣлѣ и призрачность страховъ.

Что касается трактата о красивомъ, то доказывать, что онъ написанъ на тему „Пира“ (210 и сл.), значило бы доказывать давно извѣстное. Но даже въ побочныхъ мысляхъ Плотинъ слѣдуетъ Платону: въ ученіи о видахъ красиваго (Hipp. Maj. 295 D; Gorg. 474 E), въ классификаціи чувственно красиваго (Hipp. M. 298; Phädr. 250 D), въ ученіе о красотѣ огня (Phil. 29 C; ср. Tim. 31), въ взятой изъ „Федра“ и „Филеба“ характеристикѣ безобразной души (ср. описаніе красивой души въ Rep. 613), въ аналогіи между умомъ и глазомъ (Rep. 527 E; 508 B; ср. коммент. Adam'a II, стр. 60).

Въ свою очередь седьмой трактатъ о высшемъ добрѣ является мозаикой изъ Платона. Этотъ трактатъ начинается съ ученія о высшемъ добрѣ, какъ трансцедентной цѣли (ср. Rep. 505 D — 509 A; 586 E; 597 B; 613 A), при чемъ стремленіе къ нему понимается какъ „пріобщеніе“ и „уподобленіе“, т. е. въ типично платоновскомъ смыслѣ. Наконецъ, заключительныя разсужденія о томъ, что смерть не зло, могутъ смѣло быть вложены въ уста Сократа въ „Филебѣ“.

Остановимся въ заключеніе на трактатѣ о злѣ. Трактатъ открывается указаніемъ на трудность познанія зла (ср. Tim. 49 — A 52 C) какъ неаналогичнаго душѣ (ср. Rep. 508), и отрицаніемъ зла въ умственномъ мірѣ (ср. Phäd. 65 B). Зло опредѣляется какъ ирреальное, матерія, недостатокъ добра, антитеза добра, отсутствіе добра и субъектъ. Но именно у Платона то, что принято считать платоновой матеріей, является ирреальнымъ (Arist. Phys. I, 9, 191 ^{b} 36; 192 ^{a} 6; III, 2, 201 ^{b} 20; Tim. 52 E; 57 E). Ясно, что тогда ей легко дать отрицательныя опредѣленія, особенно если вспомнимъ, что и Платонъ училъ о невидности и безформенности ея (Tim. 51 A — 52 B) Наконецъ, антитетика характерна именно для Платона, и на ней, напр., основаны изложенія „Софиста“, “Парменида“, „Филеба“ и „Политика“. Къ Платону же восходитъ и ученіе о матеріи, какъ субъектѣ (Tim. 49 A — 51 B). Словомъ, весь смыслъ ученія Плотина о злѣ подсказанъ ученіемъ Платона объ ирреальномъ. Однако, это утвержденіе нуждается

пока въ двухъ ограниченіяхъ: 1) Платонъ самъ не отождествлялъ вполнѣ явнымъ образомъ матерію съ ирреальнымъ; 2) онъ не отождествлялъ явно матерію со зломъ (по его мнѣнію, тѣло связано съ ложью и зломъ (Phäd. 65 B; 66 B), и именно оно даетъ душѣ чувственныя представленія и аффекты (Theät, 184 C — 186 C). Но, тѣмъ не менѣе, тотъ же Аристотель, который приписалъ Платону отождествленіе матеріи съ ирреальнымъ, отождествляетъ, вмѣстѣ съ единодушнымъ мнѣніемъ античности, матерію Платона со зломъ (Phys. I 9, 192 a 15; Met. I 6, 988 a 14; VIII 9,1051 a 19; XIV 4, 1091 b 13).

Какіе выводы мы можемъ сдѣлать? Основной выводъ, конечно, таковъ: фундаментомъ морали Плотина является платонизмъ; мораль Плотина есть комбинированіе и развитіе морали Платона. Исходный пунктъ Плотина — обостренный дуализмъ Платона; центральное содержаніе морали Плотина — детализованное ученіе Платона о восхожденіи къ богу и уподобленіи ему путемъ красоты, добродѣтели и діалектики, при чемъ особенно подверглось развитію ученіе о добродѣтеляхъ, а, въ связи съ нимъ, и ученіе о счастьи и самодовлѣніи хорошей жизни внутренняго человѣка, восходящаго черезъ Умъ къ Добру. Наименьшему развитію подверглось самое представленіе о Добрѣ, наибольшей детализаціи подвергся путь эстетическаго и, особенно, моральнаго восхожденія къ Добру, но самой интенсивной, доходящей до оригинальнаго творчества, разработкѣ подверглось ученіе о злѣ, иными словами, антитеза Добра была тщательно продумана Плотиномъ. Такимъ образомъ, мораль Плотина, это углубленіе платонизма въ проблемы зла, восхожденія къ добру и самодовлѣющаго счастья нравственно совершенной жизни.

Мораль Плотина, какъ увидимъ ниже, не исчерпывается Платономъ, но, скорѣе сказали бы мы, Платонъ исчерпывается Плотиномъ. Почти всѣ существенныя для морали Платона идеи, развитыя имъ съ такимъ блескомъ въ „Өеэтетѣ“, „Пирѣ“, „Государствѣ“, „Федонѣ“, „Филебѣ“, и „Законахъ“, использованы Плотиномъ, и трактаты Плотина могли бы многое уяснить въ авторѣ „Өеэтета“ „Государства“ и „Филеба“, діалоговъ, особенно повліявшихъ на мораль Плотина. Но есть, однако, въ Платонѣ то, что Плотинъ отъ него рѣшительно не взялъ: это — соціальный характеръ морали Платона. Въ этомъ отношеніи особенно характерно, какъ отбрасываетъ Плотинъ все относящееся къ соціальной этикѣ въ столь сильно использованныхъ имъ Rep. 588 B — 589 D и 608 D — 612 A: все это имъ оставлено въ сторонѣ. Плотинъ положилъ въ основу своей морали всю совокупность существенныхъ моральныхъ идей Платона, но исключительно въ контекстѣ индивидуальной морали личнаго совершенствованія. Этика Плотина — платонизмъ, адап-

тированный къ индивидууму, какъ моральному субъекту. Авторъ «Горгія» и соціально-педагогическихъ проектовъ «Государства» и «Законовъ» уступилъ вліяніе автору «Θеэтета», «Пира» и «Филеба» [8]).

Итакъ, мораль Плотина — платонизмъ, но въ своеобразномъ направленіи и своеобразномъ контекстѣ. Этика Платона, прежде всего рефлексія надъ самимъ высшимъ добромъ; этика Плотина — рефлексія надъ зломъ и путями къ добру. Тамъ — проблема моральнаго принципа; здѣсь — проблема моральной жизни. Но, кромѣ этого, этика Платона — соціальная этика; этика Плотина — индивидуальная этика. Тамъ — проблема идеальнаго общества; здѣсь — проблема жизни идеальнаго человѣка. Вотъ то своеобразное, что внесъ въ мораль платонизма Плотинъ. Что же побудило Плотина реформировать платонизмъ?

8. Индивидуализмъ — одна изъ характерныхъ чертъ эллинистической эпохи. Представителями его въ этикѣ были космополиты-стоики, чуждые проблемамъ эллинскаго полиса, но зато такъ подробно, какъ никто до нихъ, разработавшіе представленіе объ идеальномъ человѣкѣ и гражданинѣ міра. Съ этой точки зрѣнія, этика Плотина также является плодомъ эллинизма, но сильно отличающимся отъ стоицизма: мораль Стои и мораль Плотина — два различныхъ типа индивидуальной морали. Чтобы убѣдиться въ этомъ, сравнимъ мораль Плотина съ моралью поздней Стои — «платонизирующихъ», по выраженію Целлера, стоиковъ Эпиктета и Марка Аврелія, а также столь долгое время считавшагося неоплатоникомъ стоика Гіерокла.

И Плотинъ и стоики въ своей морали исходятъ изъ анализа человѣка (ср. Enn I 1 и M. Anton. II 1—2, а также Ethike Stoixeiosis Гіерокла, характеризуемое Арнимомъ въ Berliner Klassikertexte, H. IV, стр. XIII, какъ «der Unterbau eines die ganze Ethik umfassenden systematischen Werkes», и являющееся вплоть до девятой колонны папируса, скорѣе всего, антропологіей), въ то время какъ Платонъ въ своемъ ученіи о добродѣтеляхъ идетъ отъ анализа государства (Rep. 427 D. слѣд.). Но именно стоическое ученіе о смѣшеніи души съ тѣломъ (migma, krasis di'holon) подвергается Плотиномъ критикѣ во имя рѣзкаго дуализма въ самомъ же началѣ его трактата о человѣкѣ (I 1, 3—5).

Плотинъ — дуалистъ-имматеріалистъ; стоики — матеріалисты-спиритуалисты (такъ какъ спиритуализмъ, какъ пневматизмъ, есть одинъ изъ видовъ матеріализма). Если стоики говорятъ о дуализмѣ души и тѣла, то душа для нихъ лишь теплый воздухъ, и дуализмъ Эпиктета или Марка Аврелія — дуализмъ грубо и тонко матеріальнаго (ср. Bonhöffer, Epictet und die Stoa, 1890, стр. 40—45). Это отличіе между Плотиномъ и стоиками рѣзко даетъ чувствовать себя въ морали: для

Плотина душа — истинный человѣкъ, для стоиковъ душа—лишь «предпочтительное» (proegoumenon), и въ то время какъ неоплатонизмъ шелъ къ активному аскетизму и ѳеургіи, стоики славили Провидѣніе даже за тѣлесную жизнь.

Этимъ опредѣляется различіе всего контекста морали Плотина и стоиковъ. Для натуралистически и пантеистически настроенныхъ стоиковъ богъ близко стоялъ къ человѣческой душѣ (Clem. Strom. II, 468), и, съ одной стороны, человѣку-мудрецу легко было стать богомъ (Epict. II 17, 33; 19, 27; IV 11, 3), а, съ другой, богъ награждался гражданскими добродѣтелями (Stob. flor. IV, 88). Ихъ этика — послѣдовательное послушаніе гражданина міра законамъ провиденціальной вселенной. Мораль же Плотина — бѣгство отъ зла и порочности этого міра къ трансцендентному богу. И если стоики спрашивали, какъ жить согласно природѣ и послѣдовательно-логично (homologoumenos), то Плотинъ спрашивалъ, какъ жить вопреки матеріи и тѣлу въ чистой интуиціи. Мораль стоиковъ — мораль пантеистическаго натурализма и житейскаго раціонализма; мораль Плотина — мораль религіозной метафизики и чистаго интеллектуализма.

По словамъ Діогена (VII, 130), стоики «говорятъ, что изъ трехъ жизней, созерцательной, дѣятельной и разсудочной, надо брать третью; по взглядамъ Плотина, «и для дѣлающихъ созерцаніе — цѣль» (III 8, 6; ср. «первая жизнь — интуиція» III 8, 8 и ученіе, что умъ не praktikos V 3, 6). Жизнь стоика — разсудительныя дѣла; жизнь Плотина — интеллектуальное созерцаніе. Въ зависимости отъ всего этого содержаніе стоической этики — природосообразная дѣятельность, т. е. правильное выполненіе тщательно и правильно установленныхъ житейскихъ обязанностей, а содержаніе этики Плотина — проблема зла, градація добродѣтелей и жизнь въ эстетикѣ и діалектикѣ. Съ одной стороны, логически усовершенствованный житейскій здравый смыслъ, съ другой — эллинскій интеллектуализмъ.

Для стоика идеальная жизнь мудреца — ровное теченіе (euroia) жизни, послѣдовательно послушной природѣ (Stod. ecl. II, 7, стр. 77 и 75), и если жизнь имѣетъ мало шансовъ удасться таковой, то для послушнаго намекамъ (по Эпиктету anacletikon бога) судьбы стоика «двери открыты». Для Плотина же жизнь — борьба, и идеальный человѣкъ — борецъ (I 4, 8; III, 2, 8). Его мораль — мораль непрестаннаго совершенствованія, активность максимально-совершенной жизни. Поэтому онъ высказывается противъ самоубійства. Идеалъ стоика — ровная жизнь; идеалъ Плотина — совершенная жизнь. Съ этой точки зрѣнія представитель перфекціонизма выступаетъ въ трактатѣ о счастьѣ (I 4, 1 — 3) противъ стоической морали житейскаго благоразумія. Плотинъ, исходя изъ стои-

ческаго опредѣленія счастья, какъ нормальнаго аффекта или совершенія природосообразнаго дѣла, доказываетъ, что тогда счастье — удѣлъ и животныхъ и даже растеній. Предвидя стоическое различеніе животныхъ и бездушныхъ растеній (Marc. Ant. X, 33; ср. Bonhöffer op. cit., стр. 67). Плотинъ ставитъ стоиковъ передъ дилеммой: или считать аффектъ независимымъ отъ ощущенія, но тогда онъ доступенъ и растеніямъ, или же считать его ощущеніемъ, но тогда раціоналисты — стоики должны признать благомъ активность чувственной жизни. Сами стоики считали аффектъ оцѣнкой (krisis), но Плотинъ указываетъ, что оцѣнка — дѣло разсудка и ума (у стоиковъ оцѣнка — дѣло живого представленія, doxa prosfatos, opinio recens). Иными словами, Плотинъ выводитъ слѣдствіе, что моральная оцѣнка — не практическое, но теоретическое сужденіе. Но тогда измѣняется взглядъ на разсудокъ: его значеніе — не практическое, какъ средство для достиженія самыхъ естественныхъ благъ (ton proton kata physin), но вполнѣ самостоятельное. Для стоиковъ разсудокъ — полезное качество для жизни; для Плотина разсудокъ и умъ — возможно полная и совершенная жизнь человѣка.

Мы можемъ обобщить все вышесказанное. Этика Плотина — этика принципіальнаго дуализма, созерцательнаго интеллектуализма и максимально-совершенной активности. Этика Стои — этика гражданина провиденціальной вселенной, разсудительнаго исполненія житейскихъ обязанностей и безстрастно ровнаго теченія жизни. Дуалистъ-платоникъ и интеллектуалистъ-эллинъ полемизировалъ противъ этики civis mundi и житейской морали эллиниста.

У христіанства своя особая мораль. Однако, поскольку можно ее сопоставлять съ моралью античности, христіанская мораль ближе всего стоитъ къ стоической морали послушнаго члена провиденціальной вселенной, исполняющаго житейскія нравственныя обязанности. Уже древность связывала Сенеку съ апостоломъ Павломъ, а въ новѣйшее время Бонгефферъ сопоставитъ, слѣдуя Гэтчу («Эллинизмъ и христіанство», 6-ая лекція), Эпиктета съ Новымъ Завѣтомъ (см. его изслѣдованія въ Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, B. X.). Этика Климента Александрійскаго въ описаніи гностика (Strom. VII) носитъ явно стоическій характеръ (apatheia гностика, ученіе о katorthomata его, о немъ, какъ theoumenos, о слѣдованіи логосу и о жизни согласно закону), а его «Педагогъ» основанъ на стоикѣ Музоніи Руфѣ (Wendlind, Quaestiones Musonianae). Съ другой стороны, «De officiis ministrorum» Амвросія Медіоланскаго, книга, бывшая вплоть до Ѳомы Аквината главной основой католической морали (Ueberweg, Grindriss d. Gesch. d. Philos., II Th., 1905, стр. 123—124), по словамъ Гэтча, «является стоической

какъ по своей основной идеѣ, такъ и въ деталяхъ» (русск. пер. въ «Общей исторіи европейской культуры», т. IV, стр. 82; ср. Ewald, D. Einfluss d. stoisch-ciceron. Moral auf... Ambrosius, 1881 и Thamin St. Ambroise et la morale chretienne au IV s.). Съ стоицизмомъ же сближается и мораль Филона Александрійскаго (Wendland, Philo u. Clem. Alex. въ Hermes, 1896).

Ясно, что поскольку въ христіанской морали, морали Филона и вообще египетскаго платонизма находятся элементы стоической морали, постольку Плотинъ съ его рѣзкимъ дуализмомъ, эстетизмомъ и интеллектуализмомъ чуждъ и даже враждебенъ спиритуалистической и морально-практической этикѣ христіанства и остальнымъ, идущимъ отъ стоицизма, моральнымъ ученіямъ. Этика Плотина стоитъ въ другомъ ряду по отношенію къ христіанству и Филону [8]).

9. Итакъ, Плотинъ — платоникъ эллинистической эпохи индивидуализма, противопоставившій мораль платонизма стоической морали. Но мы знаемъ, что не для всѣхъ платонизмъ и стоицизмъ взаимно исключали другъ друга, что существовалъ и стоическій платонизмъ. Этотъ стоическій платонизмъ выдерживалъ борьбу съ надвигавшимся аристотелизмомъ, и близкіе къ стоикамъ платоники эпохи Марка Аврелія стремились отмежеваться отъ Аристотеля. Евсевій сохранилъ намъ (Pr. ev. XV, 4—9) отрывки изъ Аттика «противъ объясняющихъ Платона черезъ Аристотеля». По мнѣнію Аттика, Аристотель болѣе всѣхъ другихъ философовъ, несогласныхъ съ Платономъ, отличается отъ него. И, прежде всего, Аристотель отличается отъ Платона въ самомъ общемъ, важномъ и основномъ вопросѣ — критеріи счастья, считая, что добродѣтели для счастья недостаточно, что счастье нуждается еще въ красотѣ, родовитости и т. п. По мнѣнію Аттика, не можетъ быть общенія между земными животными и питомцами неба, и Платонъ училъ стремиться душой вверхъ, къ божественному, съ помощью добродѣтели и прекраснаго, презирая все остальное, тогда какъ у Аристотеля ничего подобнаго нѣтъ. Аристотель посягаетъ на величіе добродѣтели, ставя ее на одинъ уровень съ богатствомъ, славой, здоровьемъ, красотой и т. п., которыя въ одинаковой мѣрѣ съ добродѣтелью необходимы для счастья. По мнѣнію Аристотеля, подвергшійся бѣдамъ Пріама не можетъ быть счастливымъ и блаженнымъ. Но въ такомъ случаѣ Аристотель ставитъ счастье въ зависимость отъ массы случайностей, и нѣтъ возможности согласовать Аристотеля съ Платономъ, учившимъ объ автаркіи добродѣтели. И никакія классификаціи благъ, произведенныя Аристотелемъ, не примирятъ его съ Платономъ.

Въ своемъ пониманiи Аристотеля Аттикъ держится стоической позицiи. На самомъ дѣлѣ проблема счастья и добродѣтели именно была важнѣйшимъ пунктомъ расхожденiя не между Платономъ и Аристотелемъ, но между Аристотелемъ и Стоей. Спрашивается, къ какому изъ этихъ двухъ враждующихъ становъ присоединяется Плотинъ. Плотинъ опредѣляетъ счастье, какъ активность души, заключающуюся въ разумномъ мышленiи, иными словами, какъ совершенную жизнь. Это, по Плотину, единственная положительная цѣль: уподобленiе богу черезъ созерцательную добродѣтель, и, съ этой точки зрѣнiя, счастье отнюдь не состоитъ въ поступкахъ (I 5, 10). Точно также счастье не состоитъ во внѣшнихъ и необходимыхъ благахъ. Послѣднiя, какъ мы видѣли выше, только необходимы, но не предметъ желанiя. Вотъ всѣ эти взгляды Плотина, и его ученiе объ автаркiи созерцательной жизни, и его ученiе о «необходимыхъ» благахъ, являются взглядами Аристотеля, котораго такъ сильно исказилъ Аттикъ.

По мнѣнiю Аристотеля, счастье есть активность, сообразная съ добродѣтелью, конечно, самой главной, т. е. добродѣтелью самаго лучшаго въ насъ, будь то умъ или что-либо другое, что начальствуетъ *по природѣ надъ нами, управляетъ нами и имѣетъ понятiе о* прекрасномъ и божественномъ, будучи или само божественнымъ или же самымъ божественнымъ изъ того, что есть въ насъ. Активность его, сообразная съ его собственной добродѣтелью, и есть совершенное счастье, при чемъ активность эта — созерцательная (Eth. Nic. X 7, 1076^{a} 14—18) По Плотину, благо есть природосообразная жизненная активность, которая для сложнаго существа является активностью, принадлежащей лучшему въ немъ, т. е. активностью души (Enn. I 7, 1). Далѣе, по мнѣнiю Аристотеля, философiя обладаетъ удивительно чистыми и устойчивыми удовольствiями, и автаркiя принадлежитъ именно созерцательной жизни, и мудрый есть «наиболѣе самодовлѣющiй». Дѣятельность практическихъ добродѣтелей безпокойна, созерцательная активность ума является самодовлѣющей, досужной (въ лучшемъ смыслѣ слова schole) и неисчерпаемой. Именно созерцательная дѣятельность и есть совершенное счастье (Eth. Nic. X, 7—8). Но вѣдь все это является и утвержденiями Плотина.

По мнѣнiю Аристотеля, умъ есть божественное по отношенiю къ человѣку, и жизнь сообразно уму есть жизнь божественная по отношенiю къ человѣческой жизни. Не надо внимать тѣмъ, кто совѣтуетъ думать о человѣческомъ, такъ какъ мы люди, и о смертномъ, такъ какъ мы смертны, но надо, насколько возможно, обезсмертиться (athanatizein) и дѣлать все, чтобы жить сообразно самому главному въ насъ, такъ какъ каждый изъ насъ это именно и есть, разъ оно —

главное и лучшее (Eth. Nic. X 7, 1177 ^{a}30—1178^{a}3). Подобная созерцательная дѣятельность лишь весьма мало нуждается во внѣшней обстановкѣ, чѣмъ отличается отъ практической дѣятельности и практическихъ добродѣтелей, которыя связаны съ аффектами и относятся къ человѣку, какъ сложному существу, имѣющему и тѣло (Eth. Nic. X 8). Правда, продолжаетъ Аристотель, и созерцательная жизнь нуждается въ «необходимомъ» (Eth.Nic. X 8, 1078a25). «Необходимое» (anankaia), по Аристотелю, есть «относящееся къ тѣлу» (somatika) и относится къ питанію и половой потребности (Eth. Nic. 1135a21; 1147^{b}26). Исходя отсюда, перипатики различали блага прекрасныя и блага необходимыя, относя къ прекраснымъ благамъ добродѣтели и добродѣтельныя активности, а къ необходимымъ жизнь и относящееся къ жизни, напр., тѣло, его части и пользованіе ими, родовитость, богатство, славу, миръ, свободу и дружбу, такъ какъ каждое изъ этихъ благъ прибавляетъ кое-что для пользованія добродѣтелью (Stob. ecl. II 7, стр. 129).

Ученіе Аристотеля слишкомъ близко стоитъ къ ученію Плотина о богоуподобленіи и автаркіи созерцательной жизни. Вся разница между ними лишь та, что Аристотель въ своей «Этикѣ», т. е. ученіи о томъ, что относится къ нраву, удѣлялъ больше мѣста практическимъ добродѣтелямъ, что зависѣло, конечно, отъ темы сочиненія, а Плотинъ писалъ преимущественно о созерцательной жизни. Но и Плотинъ не игнорировалъ практическихъ добродѣтелей. Онъ считалъ ихъ безусловно необходимыми. Полемизируя съ гностиками, онъ упрекаетъ ихъ въ томъ, что они не говорятъ, что такое добродѣтель, сколько ихъ, какъ онѣ пріобрѣтаются и сохраняются, какъ исцѣляютъ и очищаютъ душу: говорить «обрати взоръ къ богу» ничего не значитъ, если не научить, какъ обратить этотъ взоръ. Что мѣшаетъ взирать и быть несдержаннымъ въ удовольствіяхъ, не владѣть сердцемъ и помнить объ имени божіемъ, находясь во власти аффектовъ? Нѣтъ, безъ истинной добродѣтели богъ лишь простое имя (Enn. II 9, 15). Созерцательная жизнь нуждается въ предуготовленіи къ ней, и гражданскія добродѣтели, а также добродѣтели — очищенія, — предварительныя необходимыя ступени къ ней. Правда, мы не должны забывать, что добродѣтели, возникающія не черезъ разумность, но черезъ нравы и упражненія (askesis), принадлежатъ «общему», т. е. человѣку, какъ психо-соматическому существу. И ученіе Аристотеля о «необходимомъ», намеки на которое встрѣчаются и у Платона (Phil. 62; Rep. 558 A), есть и у Плотина. По его мнѣнію, идеальный человѣкъ воздаетъ тѣлу все потребное, насколько возможно (I 4, 16), старается сохранить физическое здоровье (I 4, 14), ищетъ необ-

ходимаго для тѣла и удовлетворяетъ его, какъ сопряженное съ душой (I 4, 4). Это — необходимое для существованія, и противоположное необходимымъ благамъ, напр., болѣзнь, страданіе и т. п., ведетъ къ небытію и даже отягощаетъ достигшаго цѣли (I 4, 7). Итакъ, хотя «необходимое» не должно быть положительной нашей цѣлью, такъ какъ оно не въ нашей волѣ, тѣмъ не менѣе, Плотинъ не проповѣдуетъ къ нему полнаго пренебреженія (ср. Eth, Nic. I 10, 1100ᵇ7 – 1101ᵃ21).

Въ конечномъ итогѣ, перипатетическое и плотиново опредѣленія счастья совпадаютъ. Для перипатетиковъ счастье есть добродѣтельная активность совершенной жизни или пользованіе совершенной добродѣтелью въ совершенной жизни, сопровождаемое хоромъ необходимыхъ благъ (Stob. ecl. II 7, стр. 130). Но и для Плотина счастье есть активность жизни (I 5, 1), при чемъ понимается именно совершенная жизнь (I 4, 4), а внѣшнія блага — оболочка. И изъ этого общаго пониманія счастья вытекаетъ, что какъ для Аристотеля удовольствіе сполна закончено въ настоящемъ, и совершенная активность не зависитъ отъ времени (Eth. Nic. X 4, 1174ᵃ13 — 1174ᵇ9), такъ и для Плотина счастье — не функція времени (I 5).

Главное отличіе Плотина отъ стоиковъ состоитъ въ томъ, что для Плотина, какъ и для Аристотеля, счастье — созерцательная жизнь, тогда какъ для стоиковъ счастье — жизнь разсудочная, и если для Плотина и Аристотеля это — жизнь досужная въ высшемъ смыслѣ этого слова, то въ стоической этикѣ praxis играетъ доминирующую роль. Игнорировать это и сопоставлять Плотина съ Стоей, отрывая его отъ Аристотеля, значитъ не понимать центральнаго пункта въ этикѣ Плотина.

Съ этой точки зрѣнія характерно отношеніе къ діалектикѣ Плотина и стоиковъ. Для Плотина діалектика центръ философіи, тогда какъ для стоиковъ логика была чѣмъ-то внѣшнимъ (Diog. VII 40: кости и жилы, но не тѣло и не душа; оболочка яйца; полевая ограда) и только подсобнымъ (Sext. math. VII 23; Cic. de leg. I 62). Такимъ же подсобнымъ для этики и натурфилософіи была логика и для Аттика (Eus. pr. ev. XI, 2, 10 — 12). Какъ разъ абсолютно противоположнаго мнѣнія держится Плотинъ (I 3, 5 — 6): діалектика не чисто формальная или подсобная дисциплина, она, сказали бы мы, есть метафизическая логика. Но, вѣдь, и логика Аристотеля не была формальной логикой: трудъ Майера о силлогистикѣ Аристотеля слишкомъ ясно доказываетъ метафизическій характеръ логики Аристотеля и связь ея съ діалектикой Платона (Syllogistik d. Aristoteles, II 2). Съ другой стороны, именно стоическая логика представляла «ein

dürftiges, ödes Bild formalistisch-grammatischer Prinzip-und Haltlosigkeit» (op. cit., II 2, стр. 384), и то, что послѣдующее поколѣніе логическія сочиненія Аристотеля назвало Органомъ на томъ основаніи, что логика является не частью философіи, но орудіемъ ея, это обстоятельство, противъ котораго горячо боролся Плотинъ (Enn. I 3, 5), было явнымъ нарушеніемъ мнѣнія самаго Аристотеля (Met. IV 3, 1005в7; III 2, 997а12), считавшаго логическія проблемы философскими. Итакъ, Плотинъ защищалъ Аристотеля противъ стоиковъ.

Въ общемъ, Плотинъ принадлежалъ какъ разъ къ тѣмъ «объясняющимъ Платона черезъ Аристотеля», противъ которыхъ писалъ свой трудъ стоизирующій платоникъ Аттикъ.

Связь Плотина съ Аристотелемъ въ области этики затемняется черезъ то, что мы игнорируемъ различіе темъ первой Девятки, трактующей о созерцательной жизни, тогда какъ Этика Аристотеля трактуетъ о нравственномъ характерѣ: Плотинъ и Аристотель описывали мораль двухъ совершенно различныхъ существъ — чистой души и «сложнаго», т. е. живого конкретнаго человѣка. Мораль Плотина предназначена для «настоящаго» или внутренняго человѣка, въ то время какъ мораль Аристотеля предназначалась для Ethos, понятія, скорѣе, физіологическаго (ср. Loening, Gesch. d. strafrechtl. Zurechnungslehre, 1903, I, стр. 104). Поэтому для читателя является соблазнъ: различіе темъ истолковать какъ различіе взглядовъ. Но если мы вчитаемся въ Аристотеля, мы неизбѣжно признаемъ, что его этическія и діаноэтическія, нравственныя и мыслительныя добродѣтели — не различные классы добродѣтелей: «дѣло не въ двухъ обособленныхъ другъ отъ друга областяхъ, но въ двухъ послѣдовательныхъ ступеняхъ моральнаго дѣланія» (Gilbert, Griechische Religionsphilosophie, стр. 445), и созерцательная жизнь — высшая форма жизни (Eth. Nic. I 4, 1095в19). Если же такъ, тогда ясно, что мы должны сравнивать равное съ равнымъ — созерцательную жизнь Аристотеля и созерцательную жизнь Плотина.

Но тогда мы увидимъ, что и Аристотель въ ученіи о созерцательной жизни былъ платоникомъ: десятая книга Этики даетъ для этого много матеріала, и уже въ первой главѣ нашего труда мы сочетали въ этомъ отношеніи Аристотеля съ Платономъ. Но ученіе Аристотеля о созерцательной жизни, все же, шагъ впередъ. Для Аристотеля нравственность есть процессъ, начинающійся съ воспитанія и упражненія, продолжающійся работой собственнаго практическаго разсудка и оканчивающійся созерцаніемъ. Этотъ процессъ — постепенно совершенствующаяся жизнь, вѣнецъ достиженій которой — совершенная активность, которая не praxis, но theoria. И вотъ какъ разъ имен-

но Аристотель и передалъ Плотину взглядъ на этическій процессъ, какъ на постепенное совершенствованіе и достиженіе совершенной активности въ созерцаніи. Аристотель сообщилъ Плотину двѣ идеи — идею динамики морали и идею перфекціоналистическаго энергизма.

Но это не все. Моральный процессъ у Аристотеля — постепенная интеллектуализація человѣка: нравственность и совершенство опредѣляются разсудкомъ и знаніемъ (ср. Eth. Nic. VI 1, 1139a1–139b12), умомъ, который является въ человѣкѣ божественнымъ началомъ. Именно Аристотель отчетливо выявилъ, что богоуподобленіе человѣка состоитъ въ интеллектуализаціи человѣка (Gilbert, op. cit., стр. 445—450), и эту мысль усвоилъ Плотинъ.

Наконецъ, у Аристотеля Плотинъ могъ взять свое ученіе о матеріи и видахъ, придавъ этимъ понятіямъ моральное значеніе. Такимъ образомъ, возникаетъ вопросъ, не оказалъ ли Аристотель вліянія на ученія Плотина о злѣ и красотѣ. Но пока этотъ вопросъ вопросомъ и останется: въ послѣдующемъ изложеніи мы увидимъ, что рѣшеніе этого вопроса гораздо сложнѣе, чѣмъ кажется на первый взглядъ: для этого рѣшенія намъ придется обратиться также къ Ксенократу и пиѳагорействующимъ платоникамъ — аристотеликамъ. Поэтому мы отложимъ рѣшеніе до анализа ученія Плотина о матеріи и злѣ. Пока же скажемъ, что Плотинъ, а не Аттикъ, былъ правъ, сочетая Платона съ Аристотелемъ, которому Плотинъ обязанъ энергизмомъ и яркимъ интеллектуализмомъ своей морали [9]).

10. Предсмертныя слова Плотина: «пытаюсь божественное въ насъ возвести къ божественному во всемъ» — эпиграфъ и къ его личной жизни, и къ его моральной философіи, и ко всей эллинской философской традиціи. Мораль Плотина имѣетъ огромное философское значеніе, такъ какъ она устанавливала подлинное содержаніе античной философской морали. Эта мораль, какъ бѣгство изъ матеріальнаго міра и восхожденіе къ абсолютному Добру, была формулирована Платономъ. Платонъ же установилъ ея конечное стремленіе — уподобленіе богу, а также средства — красоту, добродѣтель и діалектику, вѣнчающую путь философа «туда». Онъ же показалъ, что необходимымъ условіемъ успѣшности такого стремленія является очищеніе отъ всего тѣлеснаго, что субъектъ моральной жизни — внутренній человѣкъ, чистая разумная душа. Въ этомъ смыслѣ вся эллинская философская мораль *можетъ читаться или какъ предуготовленіе или какъ развитіе* платонизма. И Аристотель въ своемъ ученіи о созерцательной жизни является подлиннымъ платоникомъ, углубившимъ мораль Платона. Это углубленіе состояло, прежде всего, въ томъ, что онъ присоединилъ къ идеализму Платона подробно разработанный интеллектуализмъ и

сдѣлалъ яснымъ, что богоуподобленіе есть интеллектуализація человѣка: торжество ума въ человѣкѣ и есть восхожденіе къ Добру. Это углубленіе состояло, наконецъ, въ томъ, что Аристотель показалъ, что созерцательно-интеллектуальная жизнь есть не отказъ отъ жизни, но именно наиболѣе совершенная жизнь, наиболѣе совершенная активность, мы бы сказали, самая максимальная жизнь, обладающая абсолютной автаркіей. Такъ развилъ Аристотель мораль Платона. Однако, и Аристотель и Платонъ свое вниманіе сосредоточили, если можно такъ выразиться, лишь на началѣ и концѣ моральной жизни. Платонъ, противопоставлявшій философа политику, подробнѣе всего писалъ именно о политіи и политическихъ добродѣтеляхъ, а Аристотель, выше всего ставившій знаніе и умъ, писалъ о «нравѣ»; съ другой стороны, они описывали добро, какъ трансцендентный принципъ, и бога, какъ абсолютную активность, но мало касались вопроса, какъ, въ процессѣ богоуподобленія, человѣкъ становится таковой же активностью, какъ овладѣваетъ онъ трансцендентнымъ добромъ. И понадобилось нашествіе варваровъ — стоиковъ, перенесшихъ трансцендентное добро въ то, что для Платона и Аристотеля было только началомъ моральной жизни, и, въ соотвѣтствіи съ этимъ, замѣнившихъ умъ (nous) разсудкомъ (logos) и созерцательную жизнь разсудочной практикой, чтобы Плотинъ развилъ какъ разъ центральную часть моральной философской жизни.

Оригинальность и значеніе Плотина не въ отдѣльныхъ пунктахъ его ученія: историкъ философіи филологическаго типа весьма легко сумѣетъ дать историческую справку почти къ любой строкѣ его трактатовъ въ будущемъ комментированномъ изданіи Плотина и тѣмъ самымъ показать органическую связь Плотина съ эллинской философіей. Оригинальность и значеніе Плотина въ иномъ: онъ далъ систему философской морали въ духѣ эллинской традиціи, систему, которой не дали ни Платонъ, ни Аристотель. Онъ восполнилъ пробѣлъ центральной части, заполненіе котораго было необходимо въ вѣкъ торжества житейской стоической философіи, и его мораль оригинальна и имѣетъ значеніе именно какъ система философской жизни.

Предъ нами не Эпиктетъ съ его моралью самосохраненія (Bonhöffer. Die Eth. d. Stoik. Epictet, стр. 155), стремящійся, во имя самосохраненія, развить въ себѣ разсудочную волю, правильно пользующуюся представленіями, волю, понявшую, что наиболѣе предпочтительное — не быть привязаннымъ къ внѣшнему, но повиноваться указаніямъ провиденціальной природы и правильно выполнять свои обязанности. Предъ нами не техника нормальнаго теченія жизни съ ея разсудочностью, моралью долга и самосохраненія. Предъ нами не будущіе Спиноза и Кантъ съ ихъ абсолютизаціей нравственнаго начала.

Но предъ нами и не александрійскій іудей Филонъ, также писавшій о созерцательной жизни, Филонъ, противопоставившій упражненіе (askesis) мудрости (sophia), авторъ «De migratione Abrahami», давшій описаніе монастыря ѳерапевтовъ. Филонъ трудолюбивой и любящей созерцаніе душѣ отдавалъ предпочтеніе передъ душой обучающейся и знаніемъ (de mutat. nom. 88). Свой аскетизмъ онъ понималъ, какъ борьбу съ аффектами (leg. alleg. III 129) и матеріальными удовольствіями (ib. 140), а результатъ его видѣлъ въ конечной цѣли философствованія — «стараться точно видѣть» (de confus. lieng. 97). Такимъ образомъ, аскетизмъ Филона — абсолютизація второго шага плотинова богоуподобленія, абсолютизація очистительныхъ добродѣтелей, и въ этомъ отношеніи монашески-аскетическая мораль Филона — не философски-интеллектуалистическая мораль Плотина. Это только вторая вводная глава: александрійскій іудей не дошелъ до пониманія интеллекта какъ высшей жизни и высшаго упражненія.

Предъ нами академикъ Плотинъ, понявшій платонизмъ, какъ общее содержаніе положительной философіи, и создавшій систему философской морали, заглохшей въ монашескомъ средневѣковьи и въ стоизирующую эпоху Спинозы и Канта. Но, однако, какъ мы увидимъ въ концѣ нашего изслѣдованія, мораль Плотина была всегда не умершей и даже не окончательно заглохшей; мы увидимъ, въ концѣ концовъ, какъ жила она, носительница подлинной философской традиціи, но только найдемъ мы ее не въ контекстѣ исторіи «этики», но въ контекстѣ исторіи того, что такъ неудачно представляютъ и называютъ сейчасъ гносеологіей. Мораль Плотина мы найдемъ не въ сочиненіяхъ, посвященныхъ морали практической дѣятельности, но въ сочиненіяхъ, изслѣдующихъ проблему интеллекта. Если удастся это намъ, тогда Плотинъ окажется намъ неожиданно близкимъ.

Откладывая рѣшеніе этого вопроса до удобнаго момента, когда у насъ будетъ соотвѣтствующій матеріалъ, мы, все же, и сейчасъ можемъ обнаружить величіе философской морали Плотина. Эта мораль — идеализмъ: основа реальной дѣйствительности — добро, богъ, и все живетъ и существуетъ лишь постольку, поскольку причастно добру и богу. Для Плотина настоящая совершенная полная жизнь и жизнь моральная, какъ богоуподобленіе и пріобщеніе къ добру, совпадаютъ. Его основное положеніе: безъ бога и высшаго добра нѣтъ жизни, и итти къ злу значитъ итти къ небытію. Все, что дѣлаетъ нашу жизнь жизнью, есть добро, субъектъ подлинной жизни. Мораль Плотина даже не апологія добра, но самый грандіозный апоѳеозъ добру.

Идеалистическая мораль Плотина — интеллектуализмъ: человѣкъ

пріобщается къ добру исключительно черезъ свой умъ. Какъ настоящая жизнь есть добро, такъ настоящій человѣкъ есть душа, обращенная къ уму. Философія имѣетъ для Плотина, прежде всего, моральное значеніе, и понятіе «философъ» и «идеальный человѣкъ» у Плотина совпадаютъ. Для него философскій умъ — путеводитель къ верховному добру.

И съ этой точки зрѣнія мораль Плотина, какъ эллинско-философская мораль, должна стоять въ иномъ мѣстѣ, нежели житейская мораль стоическаго мудреца или монашеская мораль аскета. Плотинъ, авторъ Платонополиса, не отрицалъ гражданскихъ добродѣтелей: человѣкъ вращается въ мірѣ практики и долженъ жить «съ разсудкомъ». Плотинъ — аскетъ не отрицалъ и очистительныхъ добродѣтелей, и въ немъ самомъ было много отъ монашескаго аскетизма. Стоическая техника практической жизни, аскетическое воспитаніе чистой души, — все это должно быть, все это необходимо для моральнаго подъема. Но, тѣмъ не менѣе, и житейская, и аскетическая жизнь — не то, не то, не абсолютно полная жизнь. Мы не должны абсолютизировать эти жизни.

Всей полнотой совершенной жизни человѣкъ начинаетъ обладать лишь тогда, когда онъ станетъ философомъ. Философскій умъ, это — максимальная активность человѣка, это — самая совершенная жизнь, это — жизнь, а не подобіе жизни. Тамъ, на высшихъ ступеняхъ моральнаго совершенствованія, открываются самые могучіе источники жизни: любовь къ красивому и любовь къ истинному. Тамъ, на высшихъ ступеняхъ моральнаго совершенствованія, человѣкъ черезъ эстетическую эротику и философію идетъ къ высшему добру. То, что забываютъ обыкновенные люди и аскеты, эстетика и философія, именно и должно дать человѣку богоподобіе: безъ любви къ высшей красотѣ и безъ умозрѣнія высшей истины нѣтъ настоящей, совершенной жизни.

Современная жизнь слишкомъ мало проводитъ красоту и слишкомъ пренебрегаетъ философскимъ умозрѣніемъ, считая его не жизнью, а отвлеченіемъ отъ жизни. Современная жизнь, практическая и волюнтаристическая, считаетъ философскій умъ досужнымъ (въ плохомъ значеніи этого слова), а не максимальной активностью человѣка. И, можетъ быть, поэтому современная жизнь такъ мало причастна добру, такъ слабо добрѣетъ, такъ неустойчива и нереальна: она, быть можетъ, проходитъ слишкомъ плохую моральную школу.

Но въ тотъ моментъ, когда психологи намъ скажутъ, что умъ не простой пріемщикъ знаній, но активность, притомъ самая максимальная активность человѣческаго духа, интеллектуализмъ вновь восторжествуетъ въ психологіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ, открывается ему дорога и въ мо-

раль. И если тогда мы поймемъ, что этика и нравственная педагогика не есть вся мораль, что эстетическое созерцаніе имѣетъ также большое моральное значеніе, и должно говорить и объ эстетическомъ воспитаніи моральнаго человѣка, что философское умозрѣніе есть моральная цѣнность, и дѣятельность интеллекта есть высшая моральная дѣятельность, можетъ быть, мы тогда найдемъ ту настоящую жизнь, которая такъ мучительно сейчасъ ищется,— жизнь счастливую, ибо это будетъ жизнь въ добрѣ. И если эти догадки, развитіе которыхъ можетъ имѣть, конечно, мѣсто лишь въ систематическомъ, а не въ историческомъ изслѣдованіи оправдаются, Плотинъ, какъ учитель моральной подлинно-философской жизни, возродится [10]).

III. Матеріальный міръ.

Мораль Плотина призываетъ къ очищенію отъ тѣлеснаго, матеріальнаго. Что же такое матерія? Что такое матеріальный міръ? Воспроизведемъ логическій контекстъ ученія о матеріи.

1. «Такъ называемая матерія» есть «нѣкій субъектъ» и «пріемникъ видовъ». Дѣло въ томъ, что мы наблюдаемъ измѣненіе элементовъ другъ въ друга, но измѣненіе одного элемента въ другой является не абсолютной гибелью измѣняющагося элемента, а только видоизмѣненіемъ его: измѣняется лишь видъ, а то, что принимаетъ видъ новаго элемента и отбрасываетъ прежній видъ, пребываетъ неизмѣннымъ. Этотъ пребывающій неизмѣннымъ субъектъ превращающихся другъ въ друга элементовъ и есть матерія. Итакъ, «такъ называемая матерія» есть субъектъ, являющійся пріемникомъ видовъ при видоизмѣненіяхъ превращающихся другъ въ друга элементовъ.

Матерія не есть ни элементы натурфилософовъ, ни смѣсь качественно разнородныхъ частицъ Анаксагора, ни атомы. Она не элементы, такъ какъ элементъ есть преходящее соединеніе матеріи съ тѣмъ или инымъ видомъ. Она не смѣсь «всего во всемъ», такъ какъ, во-первыхъ, такая смѣсь невозможна, и, во-вторыхъ, эта смѣсь качественно опредѣленныхъ частицъ предполагаетъ уже ранѣе существующаго создателя, давшаго ей форму и видъ, которые, слѣдовательно, только изъ матеріи необъяснимы. Матерія не состоитъ изъ безконечнаго числа частицъ Анаксагора, но она и не недѣлимые атомы, такъ какъ атомовъ нѣтъ: 1) каждое тѣло абсолютно дѣлимо; 2) тѣламъ, напр., жидкимъ, присуща сплошность; 3) душа не состоитъ изъ атомовъ; 4) творить что-либо можно только изъ сплошной матеріи и т. п. Итакъ, всѣ корпускулярныя теоріи несостоятельны. Матерія не корпускулярна.

Но матерія не только не корпускулярна, но и не тѣлесна. Являясь матеріей для всего существующаго, она не можетъ, конечно, обладать какими-либо опредѣленными качествами. Матерія, слѣдовательно, безкачественна: она не имѣетъ ни цвѣта, ни теплоты, ни холода, ни легкости, ни тяжести, ни плотности, ни разрѣженности, ни фигуры, ни величины,

ни сложности. Она лишена всего. Она не имѣетъ качествъ и, слѣдовательно, не есть тѣло. Матерія Плотина нетѣлесна.

Тѣло есть матерія плюсъ тотъ или иной видъ. Видъ даетъ тѣлу форму и тѣ или иныя *качества* Но и *количественныя* опредѣленія, напр., величина или масса, не присущи матеріи. Матерія не обладаетъ величиной такъ же, какъ не обладаетъ и качествами: 1) если бы матерія имѣла величину, то формирующій т. е. опредѣляющій матерію принципъ опредѣлялся бы этой величиной, т. е. величиной матеріи, что принципіально недопустимо; 2) если бы матерія имѣла величину, то она имѣла бы и фигуру, что еще болѣе недопустимо. Видъ—вотъ что, привходя къ матеріи, приноситъ съ собой величину и количественныя геометрическія и ариѳметическія опредѣленія; сама же по себѣ матерія, какъ нѣчто нетѣлесное, не имѣетъ величины. Эта мысль станетъ понятнѣй, если мы признаемъ, что количественное (to poson) есть пріобщенное къ количественности (posotēs), а количественность, т. е. то, что создаетъ опредѣленное количественное бытіе, есть не данное «столь большое», но «сколь большое» въ себѣ, т. е. *понятіе* сколь большого (pēlikotēs); иными словами, количественность есть видъ, который, привходя, «развертываетъ» матерію въ величину, дѣлаетъ ее количественной.

Но если матерія лишена величины, то она также и не масса. Нѣтъ никакой необходимости «принимающему» быть массой, въ доказательство чего Плотинъ ссылается на душу, которая воспринимаетъ, не будучи массой. Матерія есть какъ бы «пустая» масса. То, что понимаютъ подъ ея массой, есть ея неопредѣленность (aoristia), состоящая въ возможности принимать любую величину и любой видъ.

Нетѣлесная, безкачественная и безколичественная матерія, тѣмъ не менѣе, необходима. Она—субъектъ и пріемникъ видовъ тѣлъ, и тотъ, кто отрицаетъ ее, отрицаетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, качества и величину тѣлъ, а, слѣдовательно, и самыя тѣла. Безъ матеріи, какъ субъекта тѣлеснаго міра съ его качественными и количественными свойствами, тѣлесный міръ необъяснимъ: безъ нея нѣтъ тѣлеснаго міра, какъ безъ зеркала нѣтъ отраженій предметовъ въ зеркалѣ.

Какъ же познается безкачественная и безколичественная нетѣлесная матерія? Конечно, органами чувствъ она не воспринимается. Она познается только «разсужденіемъ», но разсужденіемъ «пустымъ», «поддѣльнымъ»; она—предметъ неопредѣленнаго мышленія, будучи сама неопредѣленной. Что это значитъ? «Поддѣльность» мышленія матеріи состоитъ въ томъ, что мы необходимо мыслимъ ее при помощи другого понятія (сущаго) и тѣмъ самымъ оставляемъ ее въ себѣ неопредѣленной. Именно, мысля оформленное и имѣющее величину тѣло, какъ нѣчто сложенное изъ вида и матеріи, душа ясно мыслитъ привходящій видъ

а то, что остается, какъ результатъ абстракціи, мыслится неясно и темно какъ матерія. Однако, неопредѣленность такого мышленія есть, все же, нѣчто положительное, есть нѣкоторое утвержденіе: душа, познавая матерію черезъ абстрагированіе отъ всего реальнаго и чувственнаго, уподобляется зрѣнію во тьмѣ и испытываетъ какъ-бы впечатлѣніе безформеннаго и темнаго.

Не будучи конкретнымъ чувственнымъ тѣломъ, матерія и не отвлеченная «тѣлесность». Тѣлесность есть понятіе (logos), а не матерія. Не надо думать, что матерія, какъ субъектъ, есть общее всѣмъ элементамъ качество; иными словами, матерія не есть результатъ обобщенія. Кто утверждаетъ противоположное, тотъ долженъ, показать, во-первыхъ, какое это качество обще всѣмъ тѣламъ, во-вторыхъ, какимъ образомъ качество можетъ быть субъектомъ, въ-третьихъ, какъ такое неимѣющее матеріи и величины (отвлеченное) качество можетъ постигаться въ томъ, что безъ величины, и, наконецъ, какъ это качество, которое, какъ качество, всегда опредѣленно, можетъ быть неопредѣленной матеріей. Матерія не есть отвлеченная тѣлесность. Она не результатъ обобщенія.

Какъ предметъ «поддѣльнаго разсужденія», матерія можетъ быть опредѣлена, какъ «другое», чѣмъ все другое. Какъ предметъ «пустого разсужденія», матерія можетъ быть опредѣлена, какъ «отсутствіе» (sterēsis): матерія, какъ безкачественное бытіе, и отсутствіе, какъ лишенное опредѣленій бытіе, и реально и логически одно и то же. Въ конечномъ результатѣ, матерія есть безпредѣльное (apeiron).

Какъ «другое», какъ «инаковость», матерія противопоставляется реальностямъ и понятіямъ. Она, поэтому, есть ирреальное и тождественна съ «отсутствіемъ», если отсутствіе есть противоположность реальностямъ и понятіямъ. Это «отсутствіе» не уничтожается, даже въ томъ случаѣ, когда матерія принимаетъ видъ, подобно тому какъ женщина, забеременѣвшая отъ мужчины, не утрачиваетъ женственнаго, но становится еще болѣе женственной. Поэтому, будучи причастна добру, матерія, все же, остается зломъ. Въ отличіе отъ положительнаго сущаго, она, какъ отсутствіе, ирреальное и безпредѣльное, есть зло, безобразіе и ложь, при томъ навсегда и неизмѣнно.

Сведемъ все вышесказанное. Матерія есть субъектъ измѣняющихся элементовъ и пріемникъ видовъ. Она не корпускулярна и не тѣлесна, лишена количественныхъ опредѣленій, величины и массы. Необходимый субъектъ тѣлеснаго міра, она не воспринимается органами чувствъ, но познается посредствомъ отвлеченія и заключенія отъ иного. Она не тѣлесность, не познается посредствомъ обобщенія и не есть общее всѣмъ тѣламъ качество. Она иное, чѣмъ все реальное; она — отсутствіе поло-

жительнаго и предѣла; она — ирреальное, злое, безобразное, ложное. Такова «такъ называемая матерія» тѣлъ [1]).

Матерія, какъ безкачественное и ирреальное бытіе, ничего не испытываетъ, т. е. неаффицируема. Если бы матерія могла аффицироваться, то она измѣнялась бы, т. е принимала бы опредѣленныя качества, иначе говоря, не была бы безкачественной. Нѣтъ, видъ привходитъ къ матеріи, какъ нѣчто чуждое, когда образуетъ, въ соединеніи съ ней, тѣло; сама матерія, при этомъ, не измѣняется и не уничтожается. Она—зеркало, въ которомъ отражается реальный міръ и которое не измѣняется отъ отражающихся въ немъ предметовъ; она подобна дому, который остается чуждымъ происходящей въ немъ борьбѣ между обитателями его. Она лишена даже силы сопротивленія, и тѣла всѣ свои силы получаютъ не отъ нея, но отъ видовъ. Она—абсолютно неаффицируемый пріемникъ и только. Она нищенски выпрашиваетъ у сущаго и довольствуется тѣмъ, что получаетъ, именно отображеніями реальнаго въ зеркалѣ. Она бѣдность, никогда ненаполняемая. Выражаясь проще, матерія есть неизмѣняемое ирреальное, вся жизнь котораго состоитъ въ неутолимой жаждѣ реальнаго. Такимъ образомъ, къ вышеприведенной характеристикѣ матеріи мы должны присоединить еще ея неаффицируемость и неизмѣняемость: ирреальность матеріи не знаетъ прогресса; будущее матеріи, сказали бы мы, безнадежно [2]).

2. Самъ Плотинъ свое ученіе о матеріи вполнѣ опредѣленно связываетъ съ философіей Платона. Дѣйствительно, Платонъ является въ весьма многомъ прямымъ источникомъ для Плотина. Ученіе Плотина о матеріи исходитъ изъ «Тимея» (47E—51C). Тамъ Платонъ, исходя изъ факта измѣненія элементовъ другъ въ друга, считаетъ нужнымъ допустить, кромѣ умственнаго и всегда тождественно сущаго вида, прообраза, и имѣющаго генезисъ видимаго подражанія прообразу, еще и «третій родъ», «трудный и неясный видъ». Это—«пріемникъ всякаго генезиса», какъ бы «мамка» его. Элементы измѣнчивы, и лишь то, въ чемъ является постоянное возникновеніе каждаго изъ нихъ и изъ чего каждый изъ нихъ исчезаетъ, мы можемъ считать тѣмъ неизмѣннымъ, въ чемъ отпечатываются формы всего существующаго. Такимъ образомъ, кромѣ «возникающаго» и «того, уподобляясь чему рождается возникающее», мы должны признать еще «то, въ чемъ оно возникаетъ». И эту мать и пріемникъ возникающаго видимаго и вообще чувственнаго міра мы не должны называть ни землей, ни водой, ни воздухомъ, ни землей, ни чѣмъ-либо, что возникаетъ изъ элементовъ, ни чѣмъ-либо, изъ чего возникаютъ элементы (51A). Этотъ «пріемникъ» у Платона, какъ и у Плотина, сравнивается съ воскомъ для отпечатыванія, матерью и зеркаломъ. Онъ у Платона, какъ и у Плотина, невидимъ, безформенъ и безка-

чественъ, повидимому, нетѣлесенъ и является предметомъ «поддѣльнаго разсужденія». И Плотинъ самъ свое ученіе о неаффицируемости матеріи, но лишь «вхожденіи въ нее и исхожденіи изъ нея» видовъ и формъ, связываетъ (Enn. III 6, 11—13) съ аналогичными мѣстами въ «Тимеѣ». Но «Тимей» не является единственнымъ источникомъ Плотина. Въ своихъ разсужденіяхъ о матеріи, какъ безпредѣльномъ, и ея отношеніи къ величинѣ Плотинъ пользуется (II 4, 11, 15 и т. п.) аргументаціей и терминологіей «Филеба» (23C—25B и 27): въ конечномъ результатѣ, интерпретація Плотиномъ массы матеріи (II 4, 11 въ концѣ) почти совпадаетъ съ платоновымъ «признакомъ природы безпредѣльнаго»—«принимать какъ большее, такъ и меньшее» (24E, 26D). Легко видѣть также, что ученіе о матеріи, какъ ирреальномъ и «другомъ», соприкасается съ разсужденіями объ ирреальномъ и «другомъ» въ «Софистѣ» (напр., 256E—258B). Наконецъ, уже въ ранней древности приписывали Платону ученіе о матеріи, какъ отрицательномъ и безтѣлесномъ началѣ, а ученіе о матеріи, какъ «отсутствіи», повидимому, фигурировало среди учениковъ Платона Такимъ образомъ, какъ въ основныхъ своихъ положеніяхъ, такъ даже и въ деталяхъ, ученіе Плотина о матеріи опирается на Платона.

Но ученіе Платона, какъ это правильно понималъ Аристотель и позднѣйшіе комментаторы, напр., Александръ афродизійскій, древнѣе Платона. Это ученіе исторически тѣсно связывается съ пиѳагорейскимъ дуализмомъ, и, напримѣръ, въ приписываемой Аристотелемъ Алкмеону таблицѣ противоположностей мы найдемъ много изъ того, что Плотинъ считаетъ матеріей (безпредѣльное, самка, тьма, зло, движущееся, множество и двоица). Этотъ пиѳагорейскій дуализмъ находитъ себѣ коррелатъ въ системахъ элейцевъ (ирреальное) и атомистовъ («пустое»). Мы условимся называть всѣ эти ученія италійской теоріей второго субъекта (первый субъектъ—абсолютно реальное единое).

Но ученіе о матеріи, какъ пребывающемъ субъектѣ при превращеніи элементовъ другъ въ друга, непознаваемомъ самомъ по себѣ, неощущаемомъ и познающемся лишь по аналогіи, безпредѣльномъ и неопредѣленномъ, мы находимъ и у Аристотеля. Собственно говоря, опредѣленное ученіе о матеріи выработалъ впервые именно Аристотель. Поэтому вполнѣ естественно встаетъ вопросъ объ отношеніи между Плотиномъ и Аристотелемъ. Оказывается, однако, что Плотинъ не является послѣдователемъ Аристотеля. Въ самомъ дѣлѣ, для ученія Аристотеля о матеріи типично именно то, что онъ въ полемикѣ (противъ Платона или Ксенократа) отрицаетъ, что матерія есть «отсутствіе». Правда, и для Аристотеля матерія—отрицательное понятіе, но только лишь per accidens, и отождествлять ее съ «отсутствіемъ» нельзя: от-

сутствіе есть своего рода реальность, именно бытіе отрицательнаго качества; для матеріи же характерно включеніе противорѣчій. Такимъ образомъ, матерія Аристотеля является какъ-бы отвлеченнымъ матеріальнымъ субстратомъ, обладающимъ противорѣчивыми потенціями, причемъ она неотдѣлима отъ вещественнаго и отнюдь не пустота. Вмѣстѣ съ тѣмъ, ей присущи аффицируемость и подвижность. Въ общемъ, матерія Аристотеля — матеріалъ, становящійся оформленнымъ. Разница между нею и матеріей Плотина очевидна: у Аристотеля матерія есть еще неоформившійся *субстратъ*, у Плотина матерія—абсолютно неаффицируемый и неизмѣняемый *субъектъ*, лишь внѣшне соединяющійся съ видомъ; тамъ матерія есть совокупность противорѣчивыхъ потенцій, здѣсь матерія — отсутствіе всякихъ потенцій и всего положительно реальнаго.

Ученіе Аристотеля о матеріи, мы можемъ сказать, также древнѣе Аристотеля. Оно восходитъ къ умозрѣніямъ милетянъ, стремившихся угадать въ измѣненіяхъ чувственнаго міра первовещество; Гераклитъ и отчасти Эмпедоклъ—послѣдующіе этапы въ развитіи этого направленія. Въ основѣ своей оно является ученіемъ о возникновеніи и развитіи вещей по закону антитетики изъ уплотненія и разрѣженія первовещества, первичнаго субстрата. Условимся называть это ученіе іонійской теоріей первичнаго субстрата. Ясно, что Плотинъ не примыкаетъ къ этой теоріи. Онъ не эволюціонистъ и имматеріалистъ. Его ученіе о матеріи является, скорѣе, обостреніемъ пиѳагорейскаго платонизма противъ Аристотеля [5]).

Такое обостреніе было вызвано, по всей вѣроятности, стоиками, которые гораздо рѣшительнѣй, нежели даже Аристотель, стали на точку зрѣнія іонійской теоріи матеріальнаго субстрата. Для стоиковъ матерія, пассивная и безкачественная сущность, есть тѣло, которое подъ воздѣйствіемъ бога—огня эволюціонируетъ въ элементы и вещи. Въ пониманіи этой эволюціи стоики—прямые преемники іонійцевъ. И если Плотинъ, исходя изъ Платонова ученія о матеріи, какъ «пріемникѣ» формъ, расходится съ Аристотелемъ, уча о матеріи, какъ «отсутствіи», то возраженіе Плотина противъ тѣлесности матеріи—возраженіе противъ стоиковъ, такъ какъ это именно стоики учили, что матерія есть тѣло. Итакъ, историческое значеніе ученія Плотина о матеріи состоитъ въ томъ, что онъ создалъ имматеріалистическую концепцію матеріи противъ матеріалистовъ стоиковъ, исходя изъ дуалистической теоріи отрицательнаго субъекта вопреки аристотелевской теоріи эволюціи первичнаго субстрата [6]).

Тѣмъ самымъ Плотинъ отграничивается отъ александрійской философіи. Его пиѳагорейскій платонизмъ отличенъ отъ стоическаго платонизма Филона и Оригена. У Филона матерія, безфигурная, безкачест-

ненная, неустроенная, полная инаковости, ирреальная и т. п., съ перваго взгляда напоминаетъ собой матерію платониковъ. Однако, при болѣе глубокомъ анализѣ, обнаруживается іонійское вліяніе идеи антитетической эволюціи въ соединеніи съ еврейскимъ креаціонизмомъ: матерія есть сущность, могущая стать всѣмъ, тогда какъ у Плотина для нея, отдѣленной отъ тѣлъ, нѣтъ прогресса; кромѣ того, матерія Филона создана Богомъ, и хотя она—«худшая сущность», однако, она допускаетъ въ себѣ, кромѣ зла, и добро. Эта идея стоическо-еврейскаго монизма еще яснѣй выступаетъ въ системѣ христіанскаго богословія: у Оригена матерія есть тѣло, созданное Богомъ, и потому матерія не есть зло. Итакъ, дуализмъ и имматеріализмъ отличаютъ Плотина отъ александрійцевъ [7]).

Мы выяснили историческую позицію Плотина по отношенію къ Платону, Аристотелю, стоикамъ и александрійцамъ. Слѣдуетъ, однако, болѣе тѣсно опредѣлить отношеніе Плотина къ современнымъ ему платоникамъ. Много свѣта въ этомъ вопросѣ проливаетъ комментарій Халкидія къ «Тимею». Халкидій вполнѣ правильно видитъ отличіе ученія платониковъ отъ стоическаго въ томъ, что для платониковъ матерія есть «пріемникъ», «quia non ex gremio silvae generatae species florescunt, ut putant stoici, sed extrinsecus obveniunt, ut in ceram signacula» (329; ср. 287—292). Также совершенно правильно сущность ученія Аристотеля о матеріи Халкидій видитъ въ особенностяхъ ученія Аристотеля о «carentia»: Quod minime est proprie quidem, et principaliter, carentia. Ex accidenti vero silva patitur: quippe id quod vere atque ex natura non est, id est carentia» (284—286). Совершенно правильно также и то, что Халкидій считаетъ всѣхъ этихъ философовъ тѣми, «qui generatam esse corpoream silvam negant» (277), противопоставляя имъ еврейско-христіанскія умозрѣнія: «Hebraei silvam generatam esse confitentur» (274). Такимъ образомъ, наша интерпретація античныхъ ученій о матеріи не расходится съ интерпретаціей Халкидія, которая цѣнна въ томъ отношеніи, что опирается на историческую традицію комментаторовъ «Тимея». Но для насъ особенно важны тѣ мѣста комментарія Халкидія, гдѣ онъ говоритъ о концепціи пиѳагорейцевъ и платониковъ. Въ качествѣ представителя пиѳагорейцевъ Халкидій приводитъ Нуменія. Нуменій «Deum quidem singularitatis nomine nominasse; silvam vero, duitatis. Quam duitatem indeterminatam quidem, minime genitam; limitatam vero generatam esse dicere». Итакъ, Нуменій дуалистъ, признающій бога—монаду и матерію—двоицу, параллель къ каковому ученію у Платона и Аристотеля («О благѣ») мы находимъ въ комментаріи Александра афродизійскаго къ Met. Ar. Своимъ ученіемъ Нуменій, какъ видно изъ Халкидія, борется противъ стоиковъ и уже извѣстнаго намъ монисти-

ческаго теченія въ пиѳагореизмѣ, утверждавшаго «etiam illam indeterminatam et immensam duitatem, ab una singularitate institutam». Итакъ, дуалистъ — пиѳагореецъ Нуменій выступаетъ вполнѣ опредѣленно противъ стоиковъ и пиѳагорейцевъ—монистовъ (293). Въ своей полемикѣ Нуменій опирается на Платона: вмѣстѣ съ нимъ, по Халкидію, онъ учитъ что «Deum... initium et causam bonorum; silvam, malorum»; вмѣстѣ съ нимъ, по Халкидію, онъ учитъ о двухъ душахъ міра: «unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam»; вмѣстѣ съ нимъ, онъ держится опредѣленнаго одного и того же взгляда на тѣлесный міръ и божественное провидѣніе: «Deo persuadente, necessitate (матеріей) obsecudante», чѣмъ явно опредѣляется платоническая мораль Нуменія (294—297). Итакъ, вотъ какія слѣдствія влечетъ за собой пиѳагорейско-платоновскій дуализмъ.

Но какое отношеніе имѣетъ это къ Плотину? Минуту терпѣнія. Разобравъ Нуменія, Халкидій переходитъ къ платоникамъ, при чемъ констатируетъ большія разногласія между ними. Наиболѣе основными являются три направленія. Одно, наименѣе ортодоксальное, считаетъ матерію generatam. Другое учитъ, подобно Нуменію, о двухъ душахъ. Наконецъ, есть еще третье направленіе: «si est informis, et inordinata, nimirum etiam immobilis natura sua. Nec immobilis modo, verum etiam incommutabilis. Quippe commutationes non silvae accident, sed corporibus, in quibus sint qualitates. Eodemque pacto etiam exanimis, quandoquidem immobilis. Malitiam porro ajunt virtutis esse carentiam». Мы ясно видимъ, что это третье направленіе совпадаетъ съ ученіемъ Плотина, который училъ о неаффицируемости и неизмѣняемости матеріи, приписывая измѣненія только имѣющимъ чувственныя качества тѣламъ; у него же мы находимъ ученіе о злѣ, какъ отсутствіи добра, и не находимъ ученія о злой душѣ. Второе направленіе представлено Плутархомъ, Кальвисіемъ Тавромъ, Кроніемъ, Гарпократіономъ, Аттикомъ и Северомъ. Къ первому направленію можно отнести александрійскихъ платониковъ [8]).

Теперь у насъ есть матеріалъ для сужденія объ отношеніи Плотина къ его современникамъ. Явно, что Плотинъ—оппонентъ стоикамъ въ своемъ отрицаніи, что матерія есть тѣло или тѣлесность (о двухъ направленіяхъ у стоиковъ см. Халкидія, 287—289). Онъ вообще не стоитъ на позиціи монистическаго ученія, будь то стоическій платонизмъ александрійцевъ, будь то пиѳагорейскій монизмъ. Онъ дуалистъ. Этотъ дуализмъ обостренъ не только противъ стоиковъ, но и противъ Аристотеля, я бы думалъ, противъ эволюціоннаго натурализма Александра афродизійскаго, котораго Плотинъ изучалъ и на котораго все-же вліяли стоики и отчасти пиѳагорейцы. Но дуализмъ Плотина не дуализмъ Ну-

менія и послѣдователей Плутарха. Ближе всего къ Плотину стояла школа Гая, общую позицію которой знаемъ, и, по всей вѣроятности, еще ближе Академія. И если Нуменія и Плутарха обычно называютъ пиѳагорействующими платониками, то Плотина мы называли бы академическимъ платоникомъ. Въ этомъ смыслѣ Плотинъ—крайняя лѣвая платонизма. Исторически самымъ типичнымъ для его ученія о матеріи являются неаффицируемость и неизмѣняемость матеріи и концепція зла, какъ отсутствія добра, а не проявленія злой силы. Матерія посторонняя для исторіи міра, зло есть недостатокъ, а не злая сила — вотъ тѣ мысли, которыя дѣлаютъ Плотина своеобразнымъ въ исторіи платонизма, хотя онѣ, можно думать, имѣютъ опору въ традиціяхъ Академіи. Матерія не субстратъ тѣлъ и не тѣло—вотъ та мысль, которая отличаетъ Плотина и платониковъ отъ перипатетиковъ, стоиковъ и александрійцевъ.

3. Итакъ, античная мысль создала два ученія о матеріи: монистическое іонійско-аристотелевско-стоическое ученіе представляло матерію, какъ первовещество, основное вещество, матеріальный субстратъ; дуалистическое пиѳагорейско-платоновское ученіе представляло матерію, какъ второй, имматеріальный отрицательный субъектъ. Внутри этого второго направленія намѣтились также два теченія: одно, пиѳагорейско-плутарховское, представляло этотъ субъектъ, какъ злую силу; другое, академико-плотиновское, представляло его какъ ирреальный субъектъ «отсутствія». Это послѣднее теченіе ходомъ развитія философской мысли было поставлено на самый послѣдній планъ: физика приняла ученіе о матеріи, какъ веществѣ вообще; христіанство объявило матерію созданіемъ Бога; средневѣковыя ереси выдвинули ученіе о діаволѣ. Итакъ, ни монистическая европейская наука, ни монистическая христіанская религія, ни религіозный дуализмъ еретиковъ не удержали ученія Плотина о матеріи: Аристотель, еврейскій стоицизмъ (матерія, какъ тѣло, созданное Богомъ) и Плутархъ побѣдили. Даже такъ назыв. средневѣковые неоплатоники отошли отъ ученія Плотина о матеріи. Такъ, напримѣръ, Августинъ отличаетъ библейское «ничто» отъ матеріи, какъ ирреальности: «ничто» признается соединенной съ divina operatio силой, а матерія считается созданной Богомъ; изъ этого ученія о матеріи дѣлается выводъ, что тѣло не темница для души. Іоаннъ Эріугена въ своемъ перечисленіи пяти видовъ ирреальнаго (сверхпознаваемое, высшее, потенціальное, тѣлесное и грѣхъ) говоритъ о тѣлесномъ, но не о матеріи; подъ библейскимъ «ничто» онъ понимаетъ божественную сущность, а четвертый видъ природы (quaenec creat nec creatur), который, пожалуй, больше всего соотвѣтствовалъ бы матеріи Плотина, у него отождествляется съ Богомъ. Такимъ образомъ, то «неоплатоническое» теченіе средневѣковой мысли, которое возглавлялось Августиномъ и Іоанномъ

Эріугеной, въ ученіи о матеріи не слѣдовало Плотину. Правда, тѣмъ труднѣй было рѣшить проблему зла, о которомъ продолжали учить, какъ объ ирреальномъ, запутываясь въ ученіи объ абсолютной благости всемогущаго Бога и о роли діавола. Тѣмъ не менѣе, ясно, что для средневѣковаго христіанства ученіе Плотина о матеріи непріемлемо.

Въ поискахъ болѣе ортодоксальнаго вліянія ученія Плотина о матеріи, мы должны, вмѣстѣ съ послѣдними аѳинскими плотинниками— Дамаскіемъ и Симпликіемъ, отправиться въ ново-персидское царство Сассанидовъ, вскорѣ погибшее подъ натискомъ арабовъ. Тамъ, напримѣръ, въ ученіи о вѣчной и несозданной чисто потенціальной матеріи Авиценны или, еще яснѣе, въ арабской псевдо-аристотелевской «Theologia» и книгѣ «De causis», наконецъ, у Ибнъ-Гебирола мы найдемъ болѣе отчетливые слѣды вліянія Enn. II 4. Причудливо комбинируясь съ креаціонизмомъ и христіанскимъ монизмомъ, это вліяніе черезъ Доминика Гундиссалина, Дунса Скота, итальянскій Ренессансъ и Бруно войдетъ въ новую европейскую философію, которая къ тому времени будетъ уже насыщена Аристотелемъ и христіанскимъ стоицизмомъ [9]).

Въ чемъ же нынѣ живетъ вліяніе ученія Плотина о матеріи? Мнѣ кажется, оно живетъ, прежде всего, въ той неотразимой критикѣ матеріальнаго субстрата, которую даетъ имматеріалистическая философія англійскаго неоплатоника Беркли. Для матеріалистовъ (въ широкомъ смыслѣ слова) тѣло есть матеріальный субстратъ + производимыя имъ качества тѣла; для Плотина тѣло есть ирреальная матерія + эйдосы (виды). Вся полемика Беркли направлена противъ матеріальнаго субстрата и активности тѣла; ясно, такимъ образомъ, что для него аристолевско-стоическая концепція непріемлема. Въ итогѣ, для неоплатоника Беркли тѣло есть сумма идей + ирреальная матерія. Правда, идеи Беркли не эйдосы Плотина, и ирреальность матеріи (только возможность ощущеній) Беркли не то же, что ирреальность матеріи (вѣчная потенціальность) Плотина. Однако, мы увидимъ впослѣдствіи, что тутъ не только филологическое родство терминовъ, но и генетическое родство понятій. Отмѣтимъ, кстати, что развитію имматеріализма исторически очень мѣшало христіанское католическое ученіе о Евхаристіи и пресуществленіи. Наконецъ, „номинализму“ Беркли, конечно, исторически предшествуетъ ученіе Плотина о томъ, что матерія не есть результатъ обобщенія.

Далѣе, вліяніе ученія Плотина живетъ въ апріорномъ формализмѣ кантовской философіи. Не касаясь всѣхъ огромныхъ трудностей философіи Канта, выявимъ лишь основную мысль ея. Это будетъ мысль о томъ, что познаваемое=матеріалъ познанія + формы познанія, привносимыя извнѣ, изъ сознанія. Эта мысль аналогична мысли Плотина о томъ,

что тѣло=матерія+виды, привносимыя извнѣ, изъ ума. Аналогія увеличивается, если мы обратимъ вниманіе на то, что формы познанія у Канта суть, прежде всего, формы математическаго познанія, а матеріалъ познанія, въ конечномъ анализѣ, есть вещь въ себѣ, этотъ X, относительно котораго нельзя даже сказать, что онъ существуетъ. Отмѣтимъ, кстати, что генетическая связь Канта съ англійскимъ неоплатонизмомъ устанавливается, и что, съ другой стороны, наиболѣе аггресивные современные представители трансцендентальнаго идеализма («марбургская школа»—Когенъ, Кассиреръ, Фалтеръ и др.), сближаютъ и логически Плотина съ Кантомъ, сущность мысли котораго, по Когену, та, что «Die physikalischen Körper sind buchstäblich nicht Stoffe, sondern Formen».

Подъ ударами имматеріализма Беркли и апріорнаго формализма Канта аристотелевско-стоическое и христіанско-средневѣковое ученіе о матеріи рушится въ наукѣ. Пирсонъ («Грамматика науки»), давъ острую критику опредѣленія матеріи современными физиками (Максвелломъ, Томсономъ, Тэтомъ и др.), считаетъ ученіе о матеріальномъ субстратѣ трясиной метафизики. Для Пирсона понятіе матеріи оказывается неяснымъ и темнымъ (Плотинъ сказалъ бы: продуктъ пустого ума, поддѣльнаго разсужденія); тѣла для него—идеальные геометрическіе образы (Плотинъ говорилъ бы о познаніи «видовъ» или «формъ» тѣлъ). Итакъ, современная наука какъ-бы примиряется съ Плотиномъ и отказывается отъ Аристотеля и стоицизма [10]).

Правда, современная научно-философская мысль въ одномъ пунктѣ, повидимому, рѣзко расходится съ Плотиномъ. Какъ и Плотинъ, она считаетъ матерію ирреальной и темной для познанія; какъ и Плотинъ, она принимаетъ имматеріалистическую теорію матеріи и отвергаетъ ученіе о тѣлесномъ субстратѣ, и если для Пирсона матерія «фантомъ», то для Плотина матерія «фантасмъ». Но, вопреки Плотину, удерживающему этотъ «фантасмъ», «ирреальность», «предметъ пустого ума», современная научно-философская мысль отбрасываетъ матерію именно потому, что она «фантомъ», «несуществующее», непознаваемое и ненужное для познанія. Изъ однихъ и тѣхъ же опредѣленій матеріи Плотинъ и современность дѣлаютъ совершенно различные выводы, поступаютъ какъ разъ противоположнымъ образомъ. Кто же правъ, и въ самомъ ли дѣлѣ здѣсь есть абсолютное разногласіе? Для рѣшенія вопроса обратимся къ дальнѣйшему анализу ученія Плотина.

4. У Аристотеля матерія есть потенціально сущее, въ то время какъ форма или видъ — актуально сущее. Утвержденіе, что матерія — потенціально сущее, означаетъ, что матерія способна, потентна быть и не быть, иными словами, матерія есть способность, потенція. Эта потен-

ціальность и потенція, матерія, подъ вліяніемъ активности развивается въ актуальную реальность и законченкое совершенное бытіе. Процессъ развитія Аристотель видитъ въ томъ, что потенція осуществляется, достигаетъ совершенства, т. е. потенція изъ потенціи становится активностью: генезисъ есть движеніе отъ потенціи къ активности. Въ конечномъ итогѣ, потенція и активность, матерія и видъ—одно и то же, съ той лишь разницей, что одно существуетъ лишь потенціально, а другое актуально. Вотъ такое-то ученіе Аристотеля о генезисѣ дуалистъ Плотинъ и долженъ былъ уничтожить.

Плотинъ устанавливаетъ строгую раздѣльность понятій потенціальнаго и актуальнаго, а также понятій потенціи и активности. Потенціальное есть понятіе относительное, напр., мѣдь потенціально есть статуя, иными словами, потенціальное бытіе есть всегда потенціальное бытіе чего-нибудь. Въ этомъ смыслѣ потенціальнымъ бытіемъ является субъектъ *по отношенію къ тѣмъ состояніямъ* и формамъ, которыя онъ имѣетъ получить. Но потенціальное и потенція, вопреки Аристотелю, не одно и то же: потенція имѣетъ отношеніе къ дѣйствію, и, напримѣръ, та же мѣдь не есть потенція статуи, хотя, съ другой стороны, всякая потенція есть потенціальная активность. Чтобы, подобно Аристотелю, не запутаться во всемъ этомъ, мы должны отчетливо связать потенціальное съ актуальнымъ, а потенцію съ активностью.

Но это не все. Актуально существуетъ не субъектъ (мѣдь), который существуетъ потенціально, но «составленное» изъ субъекта и вида, т. е. сложное (статуя). Говоря вообще, «не потенціальное становится актуальнымъ, но изъ предшествующаго потенціально существующаго возникло послѣдующее актуальное, при чемъ актуально существующее есть сложное, а не матерія (но и привходящій въ нее видъ)». Итакъ, Плотинъ вырываетъ бездну не только между потенціальнымъ и потенціей, но и между потенціальнымъ и актуальнымъ. Въ этотъ тупикъ изолированнаго потенціальнаго бытія онъ загонитъ матерію, въ то время какъ въ актуальное бытіе онъ заноситъ тѣла, а къ активности относитъ какъ видъ, такъ и потенцію, которая приводитъ что-либо къ актуальному бытію и самостоятельно переходитъ изъ потенціальнаго въ актуальное (напр., свойство и соотвѣтствующая активность: мужество и мужественное *поведеніе*).

Итакъ, все въ своемъ актуальномъ бытіи есть иное, нежели то, чѣмъ оно есть потенціально. Отсюда слѣдуетъ, что „такъ называемая матерія", которая есть потенціально *все* существующее, актуально не можетъ быть *ничѣмъ* изъ него. Актуально матерія не существуетъ, и въ этомъ смыслѣ она ирреальна. Она какъ-бы выброшена, совершенно обособлена и не можетъ измѣнять себя, но чѣмъ была сначала, т. е.

ирреальнымъ, тѣмъ всегда и остается. Она абсолютно потенціальное бытіе и при томъ неопредѣленно потенціальное («не что-нибудь въ потенціи, но потенціально все»). Такъ отрѣзалъ Плотинъ матерію отъ генезиса и міра активности, сдѣлавъ ее навѣки актуально ирреальной.

Такимъ образомъ, Плотину принадлежитъ крупная реформа. Аристотель, опредѣляя матерію, какъ потенціальное бытіе, допускалъ, съ одной стороны, переходъ потенціальнаго въ актуальное, а съ другой стороны, отождествлялъ потенціальное съ потенціей. Плотинъ отвергаетъ эти выводы: потенціальное не потенція; потенціальное не становится актуальнымъ. Въ примѣненіи къ матеріи это означаетъ: матерія не потенція; матерія есть вѣчно потенціальное бытіе. Такъ, по Плотину, надо понимать утвержденіе, что матерія актуально не существуетъ. Особенность ученія Плотина о матеріи состоитъ въ томъ, что онъ лишилъ ея силы и развитія. Этимъ объясняется также и то, почему онъ не присоединился къ ученію о злой душѣ послѣдователей Плутарха и Нуменія[11].

5. Каково значеніе произведенной Плотиномъ реформы? Новая европейская философія лишь въ очень малой степени восприняла эту реформу. Собственно говоря, была усвоена лишь первая часть этой реформы: различіе между потенціальностью (possibilitas) и потенціей (potentia). Наиболѣе отчетливо въ ближайшіе къ намъ дни формулировалъ это различіе Эд. Гартманъ въ его ученіи о логической и динамической возможности: «Die logische Möglichkeit ist passive, dynamische die aktive... Die erstere ist blosse Möglichkeit... Die letztere ist spontanes Vermögen». Также новая европейская философія, въ лицѣ многихъ своихъ представителей, усвоила и другую мысль Плотина: матерія не потенція, иными словами, матерія не динамическое понятіе. Легко видѣть, что плотиново отдѣленіе отъ матеріи потенціи и сочетаніе имъ потенціи съ активностью (energeia) являются логическими предшественниками современнаго дуализма матеріи и силы и современнаго ученія о потенціальной и кинетической энергіи. Далеко не случайность, что Галилей создавалъ динамику въ атмосферѣ, насыщенной неоплатонизмомъ Бруно, Фичино и (особенно) Николая Кузанскаго, въ горячей полемикѣ съ Аристотелемъ и перипатетиками. Будущему историку философіи предстоитъ благодарная задача анализа источниковъ «Discorsi» и обнаруженія связи между динамикой Галилея и тѣмъ, что Махъ называетъ «странными разсужденіями» и «мистико-математическими умозрѣніями» Галилея.

Въ результатѣ современное имматеріалистическое пониманіе матеріи, какъ исключительно логической (или психологической) возможности, идетъ отъ Плотина, а не отъ Аристотеля. Когда неоплатоникъ Беркли въ своемъ «Сирисѣ» доказывалъ, что его опредѣленіе матеріи, какъ чистой возможности (ощущеній), совпадаетъ съ перипатетическимъ, онъ оши-

бался, такъ какъ для Аристотеля матерія не только possibilitas, но и potentia. Ученіе англійской философіи о матеріи, какъ «permanent possibilities of sensations», идущее отъ Беркли и англійскихъ неоплатниковъ, звучитъ плотинично: «permanent possibilities».

Но современность рѣзко отказалась отъ второй части реформы Плотина—принципіальнаго дуализма потенціальнаго и актуальнаго. Современное пониманіе потенціальности насквозь перипатетично, какъ въ томъ смыслѣ, что потенціальное эволюціонируетъ, такъ и въ томъ смыслѣ, что потенціальное есть не простое «отсутствіе» реальнаго, но возможность или быть извѣстнымъ опредѣленнымъ предметомъ, или не быть этимъ предметомъ. Для современной философіи, въ высшей степени тѣсно сближающей понятія возможности и дѣйствительности, крайне типично, когда, напр., Михалчевъ, оспаривая ученіе Гуссерля о «idealen Möglichkeiten ohne erfüllende Wirklichkeit», заявляетъ: «das Wort «Mögliches» drückt stets ein Verhältnis zum Wirklichen aus und hat ausserhalb dieses Verhältnisses keinen fassbaren Sinn. Etwas ist möglich, d. h. es kann Wirkliches werden... «Mögliches», dass seiner Definition gemäss ohne erfüllende Wirklichkeit bleibt—ist der reine Ungedanke». Вотъ это и есть petitio principii современной философіи: почему возможность необходимо стоитъ въ отношеніи къ дѣйствительности и генезису? Во всякомъ случаѣ, это не самоочевидная истина. И Гуссерль, мнѣ кажется, въ своемъ ученіи объ «идеальныхъ возможностяхъ» болѣе правъ. Но этого мало. Г. Майеръ мастерски показалъ, какъ связь возможности съ необходимостью привела Аристотеля къ опредѣленію возможности, какъ «logisch-reale Widerspruchslosigkeit», каковое опредѣленіе нынѣ стало общепринятымъ. Но то, что для Аристотеля было необходимымъ слѣдствіемъ изъ его первичнаго допущенія, для современной логики является произвольно установленнымъ опредѣленіемъ. И если данное пониманіе возможности, какъ показалъ все тотъ же Майеръ, создало много сбивчивости даже въ силлогистикѣ *Аристотеля, то тѣмъ настойчивѣй* должна требовать современная логика пересмотра категорій модальности. И шаги въ этомъ направленіи уже дѣлаются: я имѣю въ виду ученіе о «Unmögliche Gegenstände» и «Unmögliche Objective» грацской школы Мейнонга (по терминологіи Плотина слѣдуетъ: вѣчно только потенціальные и ирреальные предметы). Всѣмъ вышесказаннымъ я хочу указать на то, что мысль Плотина объ отдѣленіи потенціальнаго отъ актуальнаго не чужда современности; противоположная же мысль, идущая отъ Аристотеля, начинаетъ колебаться. И если такая тенденція станетъ крѣпкой, то не прибавитъ ли философія завтрашняго дня къ опредѣленію матеріи, какъ «mera possibilitas», ограниченія: «possibilitas, никогда не становящаяся актуальной реаль-

ностью»? Но тогда не измѣнимъ ли мы навсегда Аристотелю въ пользу Плотина? [12]).

6. Итакъ, тѣла=виды или формы + вѣчная mera possibilitas, понимая какъ sterēsis. Спрашивается, какое изъ этихъ двухъ слагаемыхъ опредѣляетъ качества вещей.

Что такое качество? По Плотину, надо различать «различія (diaforai) сущностей» и «качества». Различія сущностей, сущностныя дифференціи, это то, чѣмъ одна своеобразная сущность отличается отъ другой. Примѣръ: двухногое и четырехногое. Такимъ образомъ, дифференція сущности есть „своеобразіе» данной сущности, «совершенно заполняющее» ее, и соотвѣтствуетъ современной differentia specifica. Отъ нея надо отличать просто качество, которое не производитъ никакой перемѣны для сущности, но только извнѣ создаетъ извѣстное состояніе ея (diathesis) и нѣкоторое прибавленіе къ ней: «качество есть нѣкоторое состояніе въ уже существующихъ сущностяхъ, пріобрѣтенное или изначальное, безъ котораго сущность, тѣмъ не менѣе, существовала бы». Иными словами, Плотинъ различаетъ quid, quidditas и quale, qualitas. Сущность есть видъ, понятіе (logos), активность (energeia). Чувственное же качество есть лишь внѣшнее свойство. Такъ, напримѣръ, теплота есть сущностная дифференція огня, его видъ и активность. Качествомъ теплота дѣлается только тогда, когда она, не какъ видъ, но какъ «слѣдъ», тѣнь, подобіе сущности, обособившись отъ послѣдней, образуетъ теплое тѣло въ сочетаніи съ субъектомъ, матеріей. Другой примѣръ: не треугольное и не треугольность, но быть отреХуголеннымъ есть качество. Въ сжатомъ видѣ мысль Плотина можно выразить такъ: каждое понятіе въ себѣ есть quidditas, видъ, понятіе, активность; qualitas есть внѣшнее присоединеніе тѣни этого понятія къ субъекту, въ результатѣ чего получается опредѣленный аттрибутъ.

Въ свѣтѣ этихъ тонкихъ опредѣленій мы поймемъ слѣдующія опредѣленія Плотина: «тѣлесность есть нѣкоторый видъ и нѣкоторое понятіе, которое, возникая въ матеріи, и привходя въ нее, создаетъ тѣло»; «тѣло есть то, что состоитъ изъ качествъ въ соединеніи съ матеріей», «тѣло есть матерія и находящееся въ ней понятіе». При этомъ будемъ помнить, что качества тѣла суть лишь внѣшнія состоянія тѣлесности, не затрагивающія сущности ея; они—лишь слѣдъ, тѣнь, подобіе ея. Выразить эту мысль Плотина можно такъ: подлинная тѣлесность, какъ differentia specifica, не въ тѣлѣ, но въ умѣ (en nō de, hoti kai autos nous) [13]).

Съ точки зрѣнія своего ученія, Плотинъ долженъ былъ возстать противъ понятія «смѣшенія» въ современной ему физикѣ: тѣло есть *внѣшнее* соединеніе матеріи, какъ неизмѣняемой ирреальной возможности,

и качествъ, какъ слѣдовъ активности сущности — понятія или вида. Поэтому Плотинъ подвергаетъ анализу традиціонное стоическое ученіе о «смѣшеніи цѣликомъ» (krasis di'holōn) во всѣхъ его разновидностяхъ. Однако, останавливаться на анализѣ Плотина мы, вслѣдствіе недостатка времени, не будемъ: съ философской точки зрѣнія, это устарѣлая критика устарѣлой теоріи; да, и съ исторической точки зрѣнія, Плотинъ не оригиналенъ въ своемъ отношеніи къ стоической теоріи, такъ какъ ее же критиковалъ и его александрійскій учитель [14]).

7. Итакъ, тѣло въ своихъ качествахъ опредѣляется понятіемъ; тѣлесныя качества суть подобія видовъ, т. е. того, что входитъ въ составъ умственнаго міра. Отсюда ясно, что понять міръ тѣлесный можно лишь, исходя изъ міра умственнаго. Только тогда, когда мы уяснимъ себѣ категоріи умственнаго міра, мы можемъ выяснить и категоріи чувственнаго міра: логическія категоріи должны предшествовать чувственнымъ, если можно такъ выразиться, категоріямъ.

Этимъ объясняется, почему ученіе о категоріяхъ чувственнаго міра у Плотина находится въ шестой Девяткѣ — онтологической. Понять качества чувственнаго міра возможно только въ свѣтѣ онтологіи—такова основная мысль Плотина. Даже въ тѣхъ трактатахъ, которые трактуютъ о матеріи или потенціальномъ и актуальномъ, разъясненіе вопроса начинается съ исхожденія отъ умственнаго міра; тотъ же методъ примѣненъ и въ трактатѣ «О сущности и качествѣ». Въ этомъ смыслѣ мы въ нашемъ изложеніи до нѣкоторой степени нарушали методъ Плотина, хотя такое нарушеніе оправдывается тѣмъ, что въ проанализированныхъ нами трактатахъ означенная связь двухъ міровъ (матерія въ умственномъ и чувственномъ мірѣ; актуальное, активность и потенціальное въ умственномъ мірѣ; качество въ сущностяхъ умственнаго міра) сравнительно легко отдѣлима, такъ какъ соотвѣтствующія разсужденія у Плотина ведутся сравнительно дискретно. Кромѣ того, мы въ нашемъ изложеніи ученія Плотина, скорѣе, давали анализъ проблемъ его, нежели рѣшеній ихъ.

Если даже наше скромное нарушеніе метода Плотина нуждается въ столь длинномъ оправдываніи, то тѣмъ болѣе недопустимъ тотъ методъ, какимъ ведетъ изложеніе метафизики Плотина въ своей «Geschichte d. Metaphysik» Гартманъ. Планъ его изложенія таковъ: «категоріи чувственнаго міра»; «категоріи интеллигибельнаго міра»; «единое въ отношеніи къ категоріямъ»; «отношеніе между тремя областями категорій». Такой планъ абсолютно превратенъ, и потому изложеніе Гартмана уничтожаетъ самую главную мысль Плотина. Это—одинъ изъ наглядныхъ примѣровъ, какъ произвольное обращеніе съ текстомъ философа неизбѣжно ведетъ къ произвольному обращенію съ системой мыслей философа.

Конечно, неправильно разсудилъ бы тотъ, кто, на основанiи вышеуказаннаго метода Плотина, просто предпослалъ бы его онтологiю ученiю его о матерiи и тѣлѣ. Хотя это и соблазнительно для современной философской мысли, ставящей въ главу угла метафизику или гносеологiю, однако, это еще больше исказило бы философiю Плотина. Смыслъ послѣдней въ томъ и состоитъ, что мыслитель ранѣе всего устремляется именно на чувственный мiръ. Въ этомъ мiрѣ онъ сразу усматриваетъ дуализмъ матерiи, какъ ирреальнаго субъекта, и качествъ. Не сходя съ мѣста, онъ анализируетъ понятiе матерiи и отдаетъ себѣ удовлетворительный отчетъ въ немъ. Но далѣе, когда онъ переходитъ къ самому тѣлу и его качествамъ, то оказывается, что, безъ анализа умственнаго мiра и понятiй, нельзя составить удовлетворительный разборъ качествъ чувственнаго тѣла. Надо ждать онтологiи! Вотъ эта-то очень важная мысль Плотина и исчезла бы, если бы мы, нарушивъ порядокъ Порфирiя, начали бы съ онтологiи: она не исходный пунктъ, но конечная инстанцiя уразумѣнiя мiра» [15]).

8. Мы имѣемъ уже отвѣтъ на два вопроса: что такое матерiя? что такое тѣло. На очереди третiй вопросъ: что такое мiръ?

Плотинъ, раздѣляя мiръ на двѣ области—небесную и подлунную, ставитъ вопросъ о томъ, какъ, не прибѣгая къ ничего невыясняющему предположенiю о волѣ божiей, объяснить вѣчность космоса, разъ общепризнанный мiровой законъ—законъ всеобщаго теченiя. При этомъ Плотинъ устанавливаетъ двоякое пониманiе вѣчнаго: абсолютно вѣчное и вѣчное лишь «по виду», эйдосу. Перваго рода вѣчнымъ является небо, второго рода вѣчнымъ, т.-е., въ сущности, преходящимъ, является подлунная.

Въ своемъ разсужденiи Плотинъ исходитъ изъ обычнаго ученiя о четырехъ элементахъ: воздуха, огня, воды и земли. Именно, все, что существуетъ въ подлунной, состоитъ изъ всѣхъ этихъ четырехъ элементовъ, небо же состоитъ только изъ одного элемента—огня. Будучи наиболѣе легкимъ и подвижнымъ, огонь устремляется вверхъ, и такъ какъ за небомъ далѣе ничего нѣтъ, то онъ и сосредоточивается въ области неба. Этотъ абсолютно чистый небесный огонь, чистотой котораго объясняется блескъ неба и быстрота движенiе его, не уменьшается и не увеличивается. Поэтому онъ, въ качествѣ небеснаго тѣла, не является препятствiемъ для вѣчности неба. Съ другой стороны, допущенiе души, въ качествѣ мiрового начала, даетъ положительное объясненiе вѣчности неба: «какъ свѣтлые лучи солнца заставляютъ сiять мрачную тучу, создавая золотоподобное зрѣлище, такъ, подлинно, и душа, войдя въ тѣло неба, дала жизнь, дала безсмертiе, пробудила находящееся въ покоѣ». Космосъ—живое существо и состоитъ изъ тѣла и души. Тѣло неба—чистый огонь. Этотъ огонь сохраняется вѣчной душой. Что

попало въ область ея, того она не выпускаетъ, но вѣчно содержитъ, и нѣтъ внѣ ея силы, способной уничтожить ее. Огонь не истекаетъ «оттуда» и не нуждается въ «питаніи», будучи въ состояніи, какъ элементъ, существовать безъ другихъ элементовъ. Итакъ, небо, состоящее изъ чистаго огня, вѣчно, благодаря «небесной душѣ».

Но иной—міръ подлунной, слагаемый изъ всѣхъ четырехъ элементовъ. Здѣсь царитъ уже не небесная душа, но «подобіе» ея, какъ-бы истекающее изъ «верха». Какъ только подобіе, при этомъ пользуясь худшими элементами, находясь въ худшемъ мѣстѣ и имѣя меньше силы, она не обезпечиваетъ абсолютной вѣчности подлунному міру. Земныя вещи преходящи, и здѣсь можетъ итти рѣчь лишь о вѣчности «видовъ», эйдосовъ, въ умственномъ мірѣ. Итакъ, собственно говоря, земной міръ преходящъ.

Таково ученіе Плотина о космосѣ. Въ своей космологіи Плотинъ является поразительно ортодоксальнымъ эллиномъ въ томъ смыслѣ, что онъ принимаетъ всѣ ходячія эллинскія представленія, отбрасывая какъ вліянія эллинизма, такъ и слишкомъ индивидуальныя мнѣнія отдѣльныхъ эллинскихъ мыслителей. Въ самомъ дѣлѣ, Плотинъ исходитъ изъ общеэллинскаго дуалистическаго представленія о совершенномъ космосѣ и тлѣнномъ земномъ мірѣ. Также общеэллинскими являются представленія о срединномъ положеніи земли, о четырехъ элементахъ и объ огнѣ, какъ небесномъ элементѣ, съ соотвѣтствующими свойствами его. Наконецъ, общеэллинскимъ является и представленіе о мірѣ, какъ живомъ существѣ; пиѳагорейцамъ-же принадлежитъ ученіе о міровой душѣ.

Какой же смыслъ имѣло для Плотина выставленіе этихъ общеэллинскихъ мнѣній? Конечно, говорить объ общеизвѣстномъ врядъ-ли было его цѣлью. Что же имѣлъ онъ въ виду? Въ текстѣ онъ исходитъ изъ мыслей Платона и Аристотеля, и именно эти мыслители—основа его разсужденій. Основываясь на аристотелевскомъ дуализмѣ подлуннаго и небеснаго міра, Плотинъ хочетъ выставить въ яркомъ свѣтѣ платонову мысль о вѣчности космоса и текучести земного міра. Эта мысль о вѣчности космоса, столь типичная для космологіи Аристотеля и столь популярная въ пиѳагорейской литературѣ, расходится съ общеизвѣстнымъ ученіемъ стоиковъ о концѣ міра. Отсюда легко сдѣлать выводъ: въ ученіи Плотина о космосѣ мы имѣемъ обостреніе пиѳагорейско-аристотелевскаго платонизма противъ стоицизма и стоическаго платонизма (теченій, связанныхъ съ школой Аттика?). Но обостряя платонизмъ черезъ Аристотеля, Плотинъ, однако, отступаетъ отъ Аристотеля тамъ, гдѣ тотъ оригиналенъ, именно въ ученіи объ эѳирѣ, которое было усвоено еврейскимъ платонизмомъ въ Александріи и многими пиѳагарейцами, а также и стоиками въ ихъ ученіи объ эѳирномъ огнѣ: это ученіе о

пятомъ элементѣ Плотинъ отвергаетъ, оставаясь при обычномъ ученіи о небесномъ огнѣ. Но, обращаясь къ тексту ученія Плотина объ огнѣ, мы видимъ, что въ этомъ ученіи для него важны два пункта, на которые онъ и нападаетъ: это—ученіе объ истеченіи и ученіе о питаніи огня и его связи съ другими элементами. Какъ разъ эти пункты наиболѣе боевые въ физикѣ стоиковъ. И здѣсь Плотинъ, исходя изъ Платона, обостряетъ его до полнаго несходства съ стоиками и тѣми, кто съ ними. Мы можемъ, на основаніи всего этого, заключить: космосъ Плотина есть пиѳагорейскій аристотелико-платоновскій космосъ, доведенный до полнаго несходства съ космосомъ стоиковъ.

Какое же имѣетъ это принципіальное значеніе? Двоякое. Именно, съ одной стороны, Плотинъ сохранялъ противъ стоическаго космологическаго монизма антитезу земного и небеснаго міра, принижающую первый міръ и возвеличивающую второй. Но, съ другой стороны, Плотинъ отвергалъ и ту крайнюю бездну между земнымъ міромъ и небомъ, которую создавало ученіе объ эѳирѣ. Стоя на такой позиціи, Плотинъ окончательно расходился и съ христіанской космологіей, учащей о кончинѣ міра и неравнодушной къ эѳиру [16]).

9. Отвѣтивъ на вопросъ, что такое міръ, Плотинъ переходитъ къ разсмотрѣнію другого вопроса: какъ движется космосъ? Передъ нами фактъ кругового движенія неба. Какъ его объяснить? Объяснить круговое движеніе неба, состоящаго изъ огня и души, можно, конечно, лишь исходя изъ движеній огня и души. Огонь, какъ всякое тѣло, движется по прямой линіи: тѣла, вслѣдствіе тяжести, не могутъ двигаться круговымъ движеніемъ. Слѣдовательно, круговращеніе неба необъяснимо изъ тѣлеснаго движенія. Какъ же движется душа? Ясно, что, по отношенію къ ней, не можетъ быть рѣчи о пространственномъ движеніи. Дѣло разъяснится, если мы взглянемъ на космосъ, какъ на живое существо, а на жизнь—какъ на родъ движенія. Тогда мы поймемъ функцію души—сдерживать (katechein). Дѣло представляется тогда слѣдующимъ образомъ: огонь движется прямо, но, удерживаемый душой, направляется вокругъ нея. Прямое движеніе, такимъ образомъ, въ каждой точкѣ прерывается у вѣчно подвижнаго огня, движущагося за небо, гдѣ нѣтъ ничего. Такъ объясняется круговращеніе неба. Далѣе, о движеніи души можно говорить лишь въ переносномъ смыслѣ, какъ стремленіи ея къ богу: не будучи въ состояніи достичь его, она движется кругомъ. Вотъ это-то стремленіе души и тяжесть тѣла и даютъ въ соединеніи круговое движеніе неба: вѣдь движенія души обычно возбуждаютъ соотвѣтствующія пространственныя движенія въ тѣлѣ. Въ итогѣ, какъ умъ движется вокругъ единаго, такъ круговращается и небо, увлекая все, что въ немъ, съ собой, и такъ какъ душа повсюду,

то и небо проходитъ все въ своемъ движеніи. Переводя на болѣе грубый языкъ мысль Плотина, можно сказать приблизительно такъ: небо движется кругомъ, а не по прямой линіи, потому что оно живое, и небесная душа все время сдерживаетъ его прямолинейное движеніе (греки представляли душу извнѣ сдерживающей тѣло отъ распаденія), сообщая ему свое движеніе около бога, аналогичное круговому. Это круговое движеніе неба есть подражаніе движенію ума: какъ послѣдній и неподвиженъ, и движется (вокругъ себя), такъ и вселенная и движется кругомъ и неподвижна.

Вышеразвитыя мнѣнія даютъ также отвѣтъ и на вопросъ, что такое звѣзды и какъ онѣ движутся. Звѣзды—кристаллизованныя образованія небеснаго огня; ихъ движеніе двойное—во-первыхъ, вокругъ собственнаго центра, и, во-вторыхъ, вмѣстѣ съ круговращеніемъ цѣлаго. Въ своемъ описаніи движенія звѣздъ Плотинъ прямо ссылается на Платона, а его представленіе о звѣздахъ, какъ огненныхъ тѣлахъ, распространено у эллиновъ.

Да и вообще все ученіе Плотина о круговращеніи неба развилось изъ «Тимея» (34 B), гдѣ излагается ученіе о душѣ, какъ «началѣ движенія», въ свѣтѣ ученія Аристотеля о безтѣлесности двигателя (О душѣ, I, 3) и о движеніи, какъ стремленіи къ благому и божественному; свѣтъ ученія Аристотеля о круговомъ движеніи разъясняетъ и самое понятіе круговращенія у Плотина. Но, какъ общій результатъ, отмѣтимъ, что Аристотель привлекается лишь для разъясненія и усовершенствованія мыслей Платона (именно, для апоріи, какъ возможно движеніе безтѣлеснаго; отвѣтъ—какъ стремленіе къ благому); основное же представленіе именно платоново, а не аристотелево: космосъ движется, потому что онъ одушевленное живое существо, вслѣдствіе жизни, души, а не ума. Аристотель, сказалъ бы Плотинъ, дѣлаетъ скачекъ, и, съ этой точки зрѣнія, пожалуй, болѣе правы стоики ceteris paribus [7]).

10. Не задерживаясь на деталяхъ космоса, перейдемъ къ тому вопросу, который живо занималъ собой всю древнюю мысль. Это—вопросъ о вліяніи небеснаго міра на земной. Мы изложимъ сперва подлинные взгляды Плотина, а затѣмъ вправимъ ихъ въ историко-философскую рамку.

Онъ возстаетъ противъ мнѣнія, что движеніе звѣздъ вліяетъ на будущее, и что отъ планетъ зависятъ какъ богатство, бѣдность, здоровье и болѣзни, такъ и красота, безобразіе, пороки, добродѣтели и вытекающіе отсюда поступки. По общепринятому въ астрологіи мнѣнію, все это зависитъ отъ мѣстоположенія отдѣльныхъ планетъ по отношенію къ намъ и другъ къ другу, а также и отъ общаго сочетанія, общаго стеченія ихъ. Это мнѣніе, думаетъ Плотинъ, одинаково неправильно,

будутъ ли планеты одушевленными или неодушевленными. Если онѣ неодушевленныя, тогда онѣ могутъ вызывать только холодъ и тепло и могутъ влiять лишь на тѣлесныя явленiя, да и то всѣ болѣе или менѣе однообразно; влiянiя же ихъ на мiръ психологическiй и нравственный тогда непонятны. Но если онѣ одушевленныя, то и тогда онѣ не могутъ влiять по слѣдующимъ причинамъ: 1) находясь въ божественномъ мѣстѣ и будучи божественными, онѣ не получаютъ зла отъ насъ и не причиняютъ его намъ; 2) на нихъ не влiяетъ ничто изъ того, что дѣлаетъ злыми насъ; 3) наше счастье или несчастье не приноситъ имъ ничего аналогичнаго; 4) точно также не могутъ вынуждать ихъ къ этому занимаемыя ими мѣста и составляемыя ими фигуры: a) смѣшно допускать, что различныя дѣйствiя зависятъ отъ различныхъ мѣстъ и движенiй, что всѣ свѣтила, занимая одно и то же мѣсто, и производятъ одно и то же, и, напротивъ, одно и то же, но въ разныхъ мѣстахъ, производитъ разное; b) если онѣ обладаютъ различными чувствами соотвѣтственно различному своему взаимоположенiю, то онѣ должны въ одно и то же время испытывать противоположныя чувства; c) почему, наконецъ, ихъ неудовольствiе будетъ намъ вредить? d) непонятно, почему различная и произвольная конфигурацiя ихъ вызываетъ у нихъ то или другое отношенiе къ намъ; e) непонятенъ ихъ способъ дѣйствiя. Опуская детали разсужденiй Плотина о различныхъ планетахъ, переходимъ къ выводу. Этотъ выводъ таковъ: планеты не влiяютъ на насъ.

Единственное, что допускаетъ Плотинъ, это—всеобщую связь явленiй, благодаря которой, по закону аналогiи, свѣтила являются знаменiями того, что происходитъ здѣсь. Мiръ—живое существо, но у одушевленнаго существа можно отъ части заключать къ части, на пр. отъ глазъ къ характеру. Всѣ явленiя въ мiровомъ цѣломъ зависятъ другъ отъ друга и связаны между собою. Поэтому въ мiрѣ нѣтъ ничего, случайнаго, но все связано. Не желая отрываться отъ общаго строя, такъ какъ это угрожаетъ намъ несчастьемъ, мы пользуемся небесными знаменiями при познанiи общей связи этого строя. Но всѣ явленiя, въ родѣ богатства и бѣдности, добродѣтели и пороковъ, вызываются обычными причинами. Такимъ образомъ, свѣтила влiяютъ исключительно лишь какъ физическiя явленiя, вызывая, напримѣръ, тепло или холодъ, влiяя на тѣло и его состоянiя, являясь естественной передаточной средой. Самое большее, чѣмъ они могутъ быть, это—небесными книгами, въ которыхъ мы читаемъ мiровую связь и, вмѣстѣ съ тѣмъ, наше будущее.

Мы остановимся на оцѣнкѣ этихъ мыслей Плотина. Мысли эти ясны: планеты не причины, но знаменiя. Такая мысль Плотина рѣзко отдѣляетъ его отъ «халдеевъ, маговъ и математиковъ». Это какъ

разъ халдейско-египетской астрологіи принадлежитъ мысль о вліяніи звѣздъ, главнымъ образомъ, планетъ на земной міръ. Достойнымъ памятникомъ этой астрологіи является относящееся, вѣроятно, къ греко-александрійскому періоду «Quadripartitum Cl. Ptolemaei». По свидѣтельству Оригена, подобныя вѣрованія были распространены и въ еврейско-христіанскомъ мірѣ. Плотинъ рѣзко обособляется отъ подобной халдейской магіи. Плотинъ не находится подъ вліяніемъ Востока.

Но, обособившись отъ магіи, не впалъ ли Плотинъ въ объятіе мантики? Формула его даетъ право такъ думать. Слѣдуетъ отмѣтить, что Плотинъ не былъ оригиналенъ. Александрія и Римъ знали подобныя мысли и ранѣе. Мы находимъ ихъ у Оригена и Филона. Въ конечномъ счетѣ, онѣ восходятъ къ Посидонію. Но у Посидонія устраненіе магическаго вліянія свѣтилъ, требующее естественно-научнаго объясненія явленій, сочетаясь со стоическимъ принципомъ міровой симпатіи частей живого мірового организма, вырождается въ мантику, детально разрабатываемую въ качествѣ научной системы. Эллинизмъ съ его восточными вліяніями и, въ частности, Римъ и Этрурія давали для этого много матеріала. Однако, подобныхъ увлеченій мантикой мы у Плотина не находимъ. Его выраженія о небесныхъ знаменіяхъ крайне сдержанны, выгодно отличаясь этимъ даже отъ Филона и Оригена. Плотинъ, особенно если мы примемъ въ соображеніе его эпоху, не отличается склонностью къ суевѣрію. Его умъ сравнительно трезвъ. Въ данномъ вопросѣ я назвалъ бы его «правымъ» изъ школы Посидонія.

Духъ эллинскаго раціонализма не оставляетъ Плотина. Въ этомъ отношеніи крайне интересно его стремленіе реабилитировать Платона и, такъ сказать, натурализировать его, давая естественно-научное толкованіе миѳу Платона въ «Тимеѣ» о томъ, какъ намъ достаются души. Но, реабилитируя, въ свою очередь, Плотина отъ обычныхъ обвиненій его въ суевѣрномъ мистицизмѣ, происходящихъ вслѣдствіе смѣшенія Плотина съ т. наз. неоплатониками, изъ которыхъ, напримѣръ, Ямблихъ въ этомъ вопросѣ рѣзко уходитъ отъ Плотина на Востокъ съ его жрецами, чудесами и мантикой, мы хотимъ отмѣтить здѣсь одно обстоятельство. Именно, въ вопросѣ объ отношеніяхъ между земнымъ и небеснымъ міромъ Плотинъ, мы видимъ, явно находится подъ вліяніемъ стоическаго платонизма Посидонія. Не дѣлая отсюда пока никакого вывода, мы, все же, отмѣтимъ эту знаменательную брешь, произведенную стоическимъ ученіемъ о сочувствіи (симпатіи) частей живого космическаго организма въ пиѳагорейско-аристотелевскомъ платонизмѣ Посидонія [18]).

11. Эллинъ-Плотинъ въ борьбѣ съ восточной фантастикой не ограничивается критикой астрологіи. Онъ не ограничивается провозглашеніемъ

того принципа: «naturalia e naturalibus» по отношенію къ подлунному міру, который такъ основательно былъ забытъ въ средніе вѣка. Онъ, этотъ «мистикъ» въ изображеніи историковъ философіи, не только является авторомъ постулата научнаго объясненія явленій земного міра. Плотинъ идетъ дальше, въ самыя дебри варварской фантастики.

Для Плотина, какъ для эллинскаго раціоналиста, усвоившаго ученіе Аристотеля о вѣчности міра, идея творенія міра во времени чужда. Для него міръ вѣченъ, въ мірѣ нѣтъ ни абсолютнаго возникновенія, ни абсолютнаго уничтоженія, но есть только измѣненіе: каждое тѣло есть временное соединеніе вѣчной матеріи съ вѣчнымъ «видомъ». Поэтому для самого Плотина вопросъ о сотвореніи міра во времени, какъ вопросъ, такъ сказать, натурфилософскій, отсутствуетъ: онъ эллинъ. Однако, это былъ тотъ вопросъ, который въ эпоху Плотина особенно остро волновалъ эллинистическо-варварскую мысль. И надо было съ соотвѣтствующими отвѣтами сосчитаться. Предметомъ своей полемики Плотинъ избираетъ гностическія космогоніи.

Реконструируемъ, по Плотину, эти гностическія космогоніи. Къ сожалѣнію, реконструкція эта крайне трудна, потому что Плотинъ систематическаго изложенія взглядовъ своихъ противниковъ не даетъ. Поэтому и производить ее надо крайне осторожно.

Гностики Плотина допускаютъ четыре интеллигибельныхъ принципа: сущее, умъ, создателя и душу. Сущее дѣлится на потенціально сущее и актуально сущее. Этому соотвѣтствуетъ дѣленіе ума на умъ въ молчаливомъ спокойствіи и умъ въ движеніи. Такимъ образомъ, первымъ принципомъ является первый Богъ, умъ въ молчаливомъ спокойствіи, т. е. потенціально сущее. Но умъ, собственно говоря, трояkъ: умъ въ молчаливомъ спокойствіи, умъ, созерцающій самого себя, и умъ размышляющій. Такимъ образомъ, между самосозерцающимъ умомъ и душой вставляется, какъ самостоятельный принципъ, умъ размышляющій, или разсудокъ (Логосъ). Этотъ разудокъ отождествляется съ создателемъ, или создающей душой. Слѣдовательно, гностики установили 4 принципа: 1) первый богъ, потенціально сущее, умъ въ молчаливомъ спокойствіи; 2) самосозерцающій умъ; 3) разсудокъ, или создающая душа; 4) душа.

Процессъ творенія гностики Плотина понимаютъ, какъ «погруженіе», «паденіе» души и мудрости, или, придерживаясь прежнихъ терминовъ, создающей души—разсудка и души—мудрости. Именно, душа-мудрость создаетъ нашъ міръ посредствомъ неяснаго воспоминанія объ интеллигибельномъ мірѣ ради желанія почета, причемъ творческая сила не присуща ей, но она творитъ «размышленіемъ», иными словами, творческую силу душа-мудрость заимствуетъ отъ создающей души, или разсудка. Именно, воспріявъ «разсужденіе міра» и ставъ, въ силу этого, потентной,

душа-мудрость освѣщаетъ темную матерію, вслѣдствіе чего въ матеріи возникаетъ «подобіе», «подобіе подобія» и т. д. вплоть до «создателя», состоящаго изъ матеріи и «подобія». «Создатель» есть «матеріалистическое подобіе», «мысль» души, «другой видъ души» (не разумный, но растительный и порождающій), состоящій изъ матеріальныхъ элементовъ. Вотъ этотъ «плохой» создатель, посредствомъ неяснаго воспоминанія объ интеллигибельномъ мірѣ, и создаетъ нашъ, очевидно, также «плохой» міръ, и, прежде всего, огонь. Когда душа-мудрость раскается, а отдѣльныя души достигнутъ совершенства, этотъ міръ погибнетъ. Съ другой стороны, разсудокъ міра, или создающая душа, это—«новая», «чужая» земля, родина душъ гностиковъ, прообразъ нашего міра, презираемаго гностиками, которыхъ ждетъ «тамъ» «новая земля».

Въ виду своеобразія нашей реконструкціи гностической космологіи, воспроизведемъ подробности ея еще разъ. Существуетъ 4 начала: первый богъ (умъ въ молчаливомъ спокойствіи); умъ; разсудокъ (создающая душа); мудрость (душа). Разсудокъ, это—родина душъ, идеальный міръ. Нашъ же «плохой» міръ создается въ деталяхъ такъ: падшая мудрость, получая потентность отъ разсудка, озаряетъ темную матерію, въ конечномъ результатѣ чего возникаетъ матеріальное подобіе мудрости, ея сынъ—матеріальная душа, «плохой» создатель, творящій «плохой» міръ по образцу идеальнаго міра создающей души—мірового разсудка, какъ «антитипъ» «чужбины», обреченный на гибель вслѣдствіе раскаянія.

Своеобразіе нашей реконструкціи гностической космологіи у Плотина состоитъ въ томъ, что мы предположили, вопреки обычному мнѣнію, что Плотинъ въ своемъ трактатѣ «противъ гностиковъ» все время говоритъ объ *единой* гностической концепціи. Надѣемся, наше изложеніе доказало правомѣрность нашей гипотезы.

Плотинъ выступаетъ противъ гностической космогоніи съ безчисленнымъ количествомъ возраженій. Прежде всего, онъ считаетъ неправильнымъ отождествленіе ума съ „первымъ“ и ума съ душой. Это—три разныхъ принципа. Но онъ находитъ, съ другой стороны, невозможнымъ раздѣлять въ сферѣ имматеріальнаго потенціальность и актуальность, а также различать умъ въ спокойствіи и умъ въ движеніи, такъ какъ, по его мнѣнію, умъ всегда находится въ спокойствіи и только душа движется. Далѣе, онъ отрицаетъ разсудокъ, какъ самостоятельную природу, стоящую между умомъ и душой, такъ какъ, въ такомъ случаѣ, пришлось бы отдѣлить умъ отъ самосознанія и слишкомъ отдалить душу отъ источника мышленія. Въ противоположность гностическому дробленію душъ, онъ устанавливаетъ, далѣе, существованіе одной души съ многими способностями. Словомъ, онъ отстаиваетъ троичность принциповъ на

основаніи мнѣнія, что, безъ нужды, не надо увеличивать количество принциповъ.

Плотинъ отвергаетъ возникновеніе и уничтоженіе міра во времени. По его мнѣнію, міръ вѣченъ, и въ немъ дѣйствуетъ лишь законъ распада сложнаго. Объяснять возникновеніе міра изъ паденія души вселенной нельзя: 1) если мыслить это паденіе въ вѣчности, то душа и пребываетъ вѣчно падшей, а если мыслить его во времени, то непонятно, почему оно произошло именно въ данный моментъ; 2) «погруженіе» не можетъ быть причиной творчества, но скорѣй, наоборотъ; 3) съ нимъ связано забвеніе, но тогда душа не можетъ создавать, а если нѣтъ забвенія, то нѣтъ и полнаго погруженія, но скорѣе, есть устремленіе вверхъ; 4) объяснять созданіе міра жаждой почета наивно; 5) какъ можетъ творить то, что не есть творческая сила? 6) неясно, когда будетъ кончина міра, такъ какъ непонятно, почему душа медлитъ съ раскаяніемъ и почему отдѣльныя души еще не познали золъ этого міра; 7) несостоятельно введеніе другой души, состоящей изъ элементовъ: какъ она возникла изъ нихъ, разъ она то, что связываетъ ихъ? какъ такая душа можетъ имѣть жизнь? 8) какъ понять созданіе „новой земли“ уже погрузившимся въ этотъ міръ создателемъ? Если она создана до нашего міра, то зачѣмъ послѣдній, а если послѣ него, то зачѣмъ удерживать души здѣсь? И если она—прообразъ нашего міра, то можно ли хулить послѣдній и славить ее? Въ общемъ, основные недостатки гностической космологіи таковы: 1) введеніе различныхъ рожденій и гибелей; 2) отрицаніе вселенной, какъ плохой; 3) взглядъ на общеніе души съ тѣломъ, какъ на грѣхъ; 4) критика правителя вселенной; 5) отождествленіе создателя съ душой вселенной; 6) приписываніе имъ тѣхъ же состояній, какія имѣются у отдѣльной души. Иными словами, Плотинъ отвергаетъ пессимистическую оцѣнку гностиками нашего міра и ихъ отождествленіе создателя съ душой вселенной, представляемой по образцу человѣческой души.

Въ контекстѣ нашего изложенія мы остановимся здѣсь только на критикѣ ученія о создателѣ. Во-первыхъ, нельзя отождествлять вселенскую душу съ нашей душой, такъ какъ первая не связана тѣломъ, но господствуетъ и, имѣя свою собственную жизнь, независима отъ тѣла. Во-вторыхъ, вопросъ о томъ, почему душа создала міръ, или, что то же, почему существуетъ душа и почему создатель создалъ міръ, предполагаетъ двѣ ошибочныхъ предпосылки: 1) что вѣчное имѣетъ начало; 2) что измѣненіе создателя есть причина созданія, что противорѣчитъ природѣ интеллигибельнаго.

Еще острѣе критикуетъ Плотинъ ученіе о плохомъ создателѣ: 1) непонятно, почему сама душа не создала міра, а стала ждать

создателя, и почему создателемъ не является то, что потентнѣй души; 2) непонятно, какъ матеріальное подобіе можетъ быть мыслью; 3) пресловутый творецъ излишенъ; 4) какъ можетъ онъ обладать воспоминаніемъ? 5) какъ онъ творитъ и почему онъ творитъ именно въ данной послѣдовательности, а не все сразу, какъ мыслитъ его? 6) откуда тьма? и т. д. Въ общемъ, гностики дѣлаютъ двѣ основныхъ ошибки: 1) они не знаютъ порядка слѣдовательности принциповъ (taxin ephexēs); 2) они дѣлаютъ „тотъ" міръ не „безпримѣснымъ" (akerata).

Какой же окончательный выводъ мы можемъ сдѣлать изъ критики Плотина? Въ этой критикѣ двѣ мысли выступаютъ особенно ярко: во-первыхъ, создатель міра не есть міровая душа и ея производное; во-вторыхъ, *твореніе не есть актъ во времени.* Эти мысли, въ силу своего отрицательнаго характера, побуждаютъ насъ итти далѣе въ нашихъ изслѣдованіяхъ. Именно, первая мысль ставитъ насъ передъ вопросомъ о функціяхъ міровой души, подготовляя заранѣе къ тому, чтобы совершить наше „восхожденіе" отъ души далѣе—къ создателю; вторая же мысль неизмѣримо важна тѣмъ, что она объявляетъ вопросъ о созданіи міра вопросомъ не космологическимъ или натурфилософскимъ, но метафизическимъ.

Рѣзкая грань кладется между восточными мнѣніями и философіей Плотина. Съ одной стороны, передъ нами одна изъ разновидностей спиритуалистической космогоніи; съ другой—діалектическое восхожденіе отъ міра физическаго къ міру метафизическому. Здѣсь два совершенно различныхъ строя мысли и здѣсь одинъ изъ самыхъ основныхъ философскихъ вопросовъ: чѣмъ быть философіи — спиритуалистической ли натурфилософіей или же метафизической онтологіей? При паденіи античной культуры противники Плотина побѣдили, и пресловутое отождествленіе создателя съ вселенской душой взяло верхъ. И цѣлый рядъ вѣковъ, вплоть до нашего времени, цѣлый рядъ мыслителей будутъ писать философію, какъ спиритуалистическую натурфилософію.

Но возможно и иное, болѣе глубокое, построеніе. Это построеніе и даетъ намъ Плотинъ. Пока мы стоимъ лишь у входа въ его міросозерцаніе, лишь предчувствуя его содержаніе. Намъ нужно теперь войти въ болѣе близкое знакомство съ этимъ міросозерцаніемъ и узнать, какъ восходитъ оно отъ природы и души къ супранатуральному и *супрапсихологическому.* Но сперва сдѣлаемъ еще одинъ выводъ изъ книги Противъ гностиковъ»[12]).

12. Плотинъ видитъ назначеніе человѣка въ бѣгствѣ изъ міра тѣлеснаго въ міръ чистаго экстаза и богоуподобленія. «Аскетъ и мистикъ» — такъ давно ужъ прозвала его исторія философіи. Но вотъ, читая книгу «Противъ гностиковъ», мы вдругъ видимъ,

какъ нашъ «аскетъ и мистикъ» самымъ рѣшительнымъ образомъ борется съ аскетизмомъ и мистицизмомъ въ популярномъ значеніи этихъ терминовъ.

Кто такіе эти гностики? Часть ихъ ученія, по мнѣнію Плотина, взята у Платона и, вообще, у древней эллинской философіи. Таковы, напримѣръ, гностическія ученія о восхожденіи изъ пещеры къ истинному созерцанію, о правосудіи, рѣкахъ въ аду и перевоплощеніяхъ, объ интеллигибельномъ мірѣ и создателѣ, о паденіи души и связи ея съ тѣломъ. Но, желая углубить ученіе Платона объ интеллигибельномъ мірѣ и душѣ, создателѣ, они перечисляютъ массу интеллигибельныхъ существъ, вмѣсто того, чтобы стремиться къ возможно меньшему числу ихъ, и, тѣмъ самымъ, лишь уподобляютъ тотъ міръ міру чувственному. Вотъ эти „нововведенія“ и „дополненія“ и являются второй половиной ихъ „особой философіи“, „особаго направленія“. Эти вышеразобранныя „нововведенія“ не удовлетворяютъ, какъ мы видѣли, Плотина съ чисто-логической стороны. Но въ еще большей мѣрѣ не нравятся ему гностики за издѣвательства и наглости по отношенію къ эллинамъ и эллинской философіи: вмѣсто погони посредствомъ такихъ пріемовъ за одобреніемъ толпы, они должны были бы руководиться лишь интересами истины и обосновывать свои возраженія въ доброжелательномъ и научномъ тонѣ. Въ противоположность ихъ фанатизму Плотинъ стремится быть возможно болѣе сдержаннымъ и терпимымъ въ виду того, что нѣкоторые изъ „нашихъ друзей“ были и остаются приверженцами гностиковъ; онъ, терпимый эллинъ, будетъ возражать имъ „инымъ способомъ“.

Но все же, нашего благороднаго эллина возмущаютъ заявленія гностиковъ своимъ адептомъ: «Ты будешь лучше всѣхъ не только людей, но и боговъ», «Ты дитя бога, а остальные, которымъ ты удивлялся, не дѣти его: также не дѣти его и свѣтила, почитаніе которыхъ перенято отъ отцовъ, а ты, ничего не создавшій, могущественнѣй даже неба». Гностики утверждаютъ, что только они обладаютъ способностью постичь интеллигибельный міръ, что только они имѣютъ безсмертную и божественную душу изъ «божественной природы», что только они способны достичь высшей цѣли и стать богами, и что только они предметъ промысла божія. Плотину кажутся странными эти разсужденія гностиковъ объ ихъ избранности, а относительно богоподобія онъ знаетъ лишь одну завѣтную эллинскую дорогу — подъ руководствомъ ума. Онъ возражаетъ гностикамъ великими словами: «to de hyper noun ēdē estin exō nou peseinь». Такъ говоритъ раціоналистъ-эллинъ противъ надменнаго мистицизма.

Въ своемъ суевѣріи гностики вѣрили, что душа и вышній міръ подчиняются заклинаніямъ и разнымъ видамъ магіи. Они хвалились, что исцѣляютъ болѣзни, такъ какъ болѣзни суть демоны, которые могутъ

быть изгоняемы словомъ. Но для Плотина непонятно, какъ звуки могутъ дѣйствовать на безтѣлесное, и въ магіи онъ видитъ умаленіе вышняго міра. Что же касается болѣзней, то онъ объясняетъ ихъ естественными причинами и средствами противъ нихъ считаетъ лѣкарства, кровопусканіе, діэту, прочищеніе желудка и т. п. Таковъ нашъ «мистикъ».

Заповѣдь гностической морали: «Устреми взоры къ богу». Эта заповѣдь какъ-бы избавляла ихъ отъ дѣла нравственнаго совершенствованія и внушала имъ презрѣніе къ міру, тѣлу и всѣмъ дѣламъ человѣческой жизни, даже добродѣтелямъ. Но Плотинъ спрашиваетъ: Что мѣшаетъ устремлять взоры къ богу и не воздерживаться отъ наслажденія, или быть несдержаннымъ въ гнѣвѣ, помня объ имени божьемъ, но находясь во власти всѣхъ страстей и не пытаясь отъ нихъ избавиться? «Безъ подлинной добродѣтели произносимый богъ—лишь слово». Съ другой стороны, вовсе не хорошо презирать космосъ, боговъ, находящихся въ немъ, и все прекрасное въ мірѣ: кто любитъ отца, дѣтей отца не презираетъ. Для Плотина, какъ увидимъ въ слѣдующей главѣ, міръ нашъ, правда, только копія, но отнюдь не плохая (но самая лучшая). Онъ упрекаетъ, далѣе, аскетизмъ гностиковъ въ непониманіи истиннаго смысла выраженія: «внѣ тѣла» и въ неправильномъ отношеніи къ тѣлу. Онъ сравниваетъ гностика и себя съ двумя людьми, которые живутъ въ одномъ и томъ же прекрасномъ домѣ, при чемъ один изъ нихъ порицаетъ и устройство дома и архитектора и, тѣмъ не менѣе, продолжаетъ въ немъ жить, въ то время какъ другой не порицаетъ, а восхваляетъ создателя, но, все-таки, живетъ въ немъ временно, такъ какъ онъ оставитъ этотъ домъ и вообще не будетъ нуждаться въ домѣ. Освобожденіе отъ тѣла, это—путь добродѣтелей, а не гностическая мистика, связанная съ моральнымъ индиферентизмомъ и даже либертинизмомъ. Аскетизмъ гностиковъ велъ къ презрѣнію тѣлеснаго міра и освобожденію религіозной жизни отъ морали; «аскетизмъ» Плотина велъ къ прославленію этого міра, какъ копіи «того», и подчиненію религіозной жизни морали. Мы имѣемъ предъ собой два совершенно различныхъ умонастроенія. [20]).

Итакъ, нами получены отвѣты на вопросы: что такое матерія? что такое тѣло? что такое небо и подлунная? Вмѣстѣ съ тѣмъ, мы получили опроверженіе восточной астрологіи и гностической космологіи. «Александріецъ» Плотинъ свелъ счеты съ Египтомъ. Но этого мало. Плотинъ отмежевался еще отъ двухъ восточныхъ идей—отъ восточной мистики съ ея «обоженіемъ» и ея суевѣріями и отъ восточной морали съ ея отдѣленіемъ религіи отъ нравственности и презрѣніемъ къ міру. Восточной мистикѣ онъ противопоставилъ путь къ богу черезъ умъ и принципъ естественнаго объясненія явленій; восточной религіозной

морали онъ противопоставилъ свою моральную религію и свой апоѳеозъ міра.

Въ исторіи философіи не разъ впослѣдствіи будутъ сталкиваться идеи Плотина съ идеями враговъ «древнихъ» и «эллиновъ». И даже сравнительно вскорѣ послѣ смерти Плотина мистика, суевѣрія, пессимистическій аскетизмъ и религіозная мораль восторжествуютъ. Уже авторъ «Халдейскаго богословія» Ямблихъ, нарушая плотиново требованіе экономіи въ числѣ ителлигибельныхъ принциповъ, умножитъ количество ихъ, а также предуготовитъ защиту ѳеургіи противъ Порфирія и поставитъ жреца выше философа, открывая широко двери чудесному. Невольно встаетъ вопросъ, не боролся ли Плотинъ въ сочиненіи «Противъ гностиковъ» съ гностико-зороастровыми представленіями сприйцевъ (раннихъ манихеянъ?), проникшихъ и въ школу Плотина, и не является ли сиріецъ Ямвлихъ, ученикъ сирійца Малха, въ данномъ случаѣ, скорѣе, реставраторомъ отраженнаго въ школѣ Плотина «еретическаго» теченія. Мы пока лишь ставимъ этотъ вопросъ, вызванный близостью идей Ямвлиха тому, что опровергается въ самомъ же началѣ сочиненія Плотина; отвѣтъ на него мы получимъ впослѣдствіи. Въ планѣ нашего изложенія намъ важно пока, во-первыхъ, поставить лишь подъ знакъ вопроса прямую связь школы Ямвлиха съ идеями Плотина, а, во-вторыхъ, предположительно указать на Плотина, какъ на первоисточникъ августиновой полемики противъ манихеянъ. Все это, съ историко-философской точки зрѣнія, пока только гипотеза, имѣющая цѣнность лишь предварительной презумціи[21]).

IV. Природа.

Мы знаемъ, *что* представляетъ собой матеріальный міръ. Но встаетъ вопросъ, *какъ* совершаются въ немъ событія. Иными словами, мы переходимъ къ анализу ученія Плотина о причинности. Судьба, промыслъ, демонъ и природа—основныя понятія этого ученія.

1. Основное положеніе Плотина: все въ мірѣ генезиса и въ мірѣ вѣчно реальнаго, кромѣ первоначалъ съ ихъ неизмѣняющейся активностью, подчинено закону причинности: «безпричинное непріемлемо». Это положеніе рѣзко отграничиваетъ Плотина отъ крайняго индетерминизма Эпикура, допускавшаго въ мірѣ физическомъ безпричинныя отклоненія атомовъ отъ прямого пути паденія и внезапное, также безпричинное, возникновеніе движенія въ тѣлахъ, а въ мірѣ психологическомъ—столь же внезапное стремленіе души къ новому поступку. Вездѣ, при болѣе глубокомъ анализѣ, по мнѣнію Плотина, обнаруживается причинная зависимость.

Но какъ понимать причинную зависимость? Плотинъ различаетъ три теоріи: матеріалистическую теорію необходимости, спиритуалистическую теорію судьбы и астрологическую теорію. Теорія необходимости сводитъ все къ движенію, столкновенію и соединенію атомовъ или (другая версія) къ движенію элементовъ. Но эта теорія неправильна: 1) изъ безпорядочнаго движенія элементовъ или атомовъ нельзя вывести міровой порядокъ, разсудокъ и «руководящую душу»; 2) подобное безпорядочное движеніе дѣлаетъ невозможнымъ возникновеніе чего-либо опредѣленнаго, т.-е. упорядоченнаго, и исключаетъ возможность прогноза и мантики; 3) «къ какимъ движеніямъ атомовъ свести дѣйствія и аффекціи души?... Вслѣдствіе какихъ движеній атомовъ одинъ будетъ принужденъ быть геометромъ, другой станетъ изучать ариѳметику и астрономію, а третій будетъ мудрецомъ? Вѣдь наше дѣло и наше существованіе въ качествѣ живыхъ существъ цѣликомъ уничтожается, если мы уносимся туда, куда влекутъ насъ тѣла, толкающія насъ, словно неодушевленныхъ». Итакъ, матеріалистическая теорія необходимости, которая введеніемъ безпорядочнаго движенія, скорѣе, уничтожаетъ міровую необходимость, отвергнута.

Опуская уже ранѣе извѣстную намъ критику Плотиномъ астрологіи, переходимъ къ разбору спиритуалистической теоріи судьбы. По этой теоріи, все, что происходитъ, включая сюда и наши мысли, вытекаетъ изъ движеній высшей причины, подобно тому какъ движенія отдѣльныхъ членовъ живого существа происходятъ не сами собой, но вытекаютъ изъ «руководящаго» начала въ немъ. Такой высшей причиной является міровая душа, которая и есть причина всего происходящаго, такъ какъ, приводя въ движеніе міръ въ цѣломъ, она вызываетъ движеніе и въ каждой отдѣльной части его; такъ создается та послѣдовательная непрерывность, связь и цѣпь причинъ, которая и есть судьба. Но если эта теорія правильна, тогда, собственно говоря, нѣтъ цѣпи причинъ, и правильнѣе было бы говорить не о томъ, что все происходитъ вслѣдствіе причины, но о томъ, что все едино. Выражаясь современнымъ языкомъ, спиритуалистическій принципъ ведетъ къ монизму. Но тогда и мы не мы, и наше дѣйствіе ничто; тогда не мы сами разсуждаемъ, но наши рѣшенія—чужое разсужденіе; тогда и не мы дѣйствуемъ, подобно тому какъ не ноги ходятъ, но мы ходимъ, пользуясь ими. Точно также сталкивается съ свободой воли и близкое къ міровой душѣ ученіе объ осѣменяющихъ разсудкахъ, поскольку и оно ведетъ къ монизму. Итакъ, ученіе стоиковъ о судьбѣ, вытекающее изъ ученія о міровой душѣ и сѣмянныхъ разсудкахъ, ведетъ къ обезличивающему монистическому детерминизму.

Такимъ образомъ, Плотинъ хочетъ найти такое ученіе о причинности, которое, сохраняя принципъ необходимости событій, спасало бы личность. Это возможно, если мы допустимъ, вмѣстѣ съ міровой душой, существованіе и индивидуальной души, притомъ какъ первично дѣйствующей причины: такая душа безъ тѣла—высшая госпожа надъ собой; «свободна и внѣ космической причины». Итакъ, окончательная форма ученія Плотина о причинности такова: Все происходитъ вслѣдствіе причинъ, при чемъ послѣднія двояки: именно, одно происходитъ подъ дѣйствіемъ души, а другое—вслѣдствіе другихъ окружающихъ причинъ. Душа дѣйствуетъ свободно, если она дѣйствуетъ согласно правильному разсудку; въ противномъ случаѣ, она стѣснена и скорѣе аффицируется, нежели дѣйствуетъ, иными словами, если она не разумна, то тогда причиной является «другое», и такія дѣйствія ея могутъ быть разсматриваемы какъ дѣйствія вслѣдствіе судьбы, если подъ судьбой понимать внѣшнюю причину.

На этомъ мы обрываемъ нашъ анализъ. Результаты его таковы: 1) Плотинъ отвергъ матеріалистическій индетерминизмъ эпикурейцевъ и обезличивающій детерминизмъ астрологовъ и стоиковъ; 2) онъ изъялъ первоначала изъ области причинности; 3) онъ подчинилъ причинной

закономѣрности и міръ физическій и міръ психологическій; 4) онъ отличилъ внѣшнія причины отъ опредѣленія чистой души черезъ разумъ; 5) онъ отождествилъ свободу воли съ опредѣленіемъ чистой души черезъ разумъ; 6) онъ отождествилъ внѣшнюю причинность съ судьбой, «фатумомъ». Таковы философскіе выводы Плотина, избѣгавшаго произвола и фатума.

Историко-философское значеніе этихъ выводовъ вполнѣ ясно. Не предвосхищая болѣе детальнаго анализа историческихъ судебъ ученія Плотина о свободѣ воли, даваемаго нами въ слѣдующей главѣ, мы отмѣтимъ пока лишь то—и это здѣсь вполнѣ достаточно,—что усвоенное Августиномъ и Кантомъ ученіе Плотина о причинности, какъ цѣпи причинъ, съ его различеніемъ внѣшнихъ причинъ и опредѣляемости индивидуальной души черезъ умъ, стало для философіи пріобрѣтеніемъ навсегда. Это и есть какъ разъ то ученіе о причинности, которое стоитъ передъ критическимъ анализомъ современнаго философа: Въ самомъ ли дѣлѣ правильно разсматривать причинную связь, какъ идущую по прямой линіи послѣдовательную преемственность, *цѣпь* причинъ?

Но если ученіе Плотина о причинности столь важно исторически, то тѣмъ необходимѣй выяснить источники его. Открыть ихъ весьма легко. Это, во-первыхъ, изначальное убѣжденіе эллинской философіи въ томъ, что изъ ничего ничто и не возникаетъ, а также ея же доставшаяся ей отъ миѳологіи привычка разсматривать міръ генезиса какъ міръ послѣдовательныхъ рожденій «потомковъ» отъ своихъ отцовъ. Во-вторыхъ, это ученіе Платона объ Умѣ и Необходимости, которая отождествляется съ судьбою и противополагается уму, божественному и самопроизвольному, и которая у Аристотеля окончательно совпадаетъ съ представленіемъ о внѣшнемъ принужденіи. Эта Необходимость, появившаяся въ философіи изъ миѳологіи, и создала ученіе Плотина о судьбѣ, какъ внѣшней обусловленности, каковое ученіе является, такимъ образомъ, лишь дальнѣйшимъ развитіемъ идей Платона объ единствѣ ума и спонтанности и идей Аристотеля о внѣшней принудительности, но, ясно, отнюдь не является развитіемъ идей стоиковъ о фатумѣ и всеобщемъ детерминизмѣ, который ко времени Плотина дошелъ даже до тонкаго разграниченія необходимости и судьбы [1]).

2. Нашъ міръ есть нѣчто сложное. Въ конечномъ счетѣ, онъ слагается изъ необходимости и ума, другими словами, изъ матеріи и разсудка, понятія. Въ противоположность «тому» міру, наша вселенная не есть умъ и разсудокъ, но то, что причастно уму и разсудку. Иными словами, цѣлостный, совершенный и неизмѣнный интеллигибельный міръ—прообразъ, а нашъ міръ множественности, взаимнаго обособленія и злобы—подобіе. Дѣло въ томъ, что изъ ума вѣчно истекаетъ въ матерію

разсудокъ, понятіе, результатомъ чего является нашъ міръ, съ одной стороны, дробности и взаимнаго отчужденія, а съ другой—гармоніи, поскольку умъ владычествуетъ надъ матеріей и поскольку міромъ управляетъ міровая душа.

Нашъ міръ—лишь подобіе идеальнаго міра. Изъ этой платоновой мысли гностики развили свою пессимистическую оцѣнку здѣшняго міра и свое ученіе о зломъ создателѣ міра. Но изъ того, что нашъ міръ лишь подобіе, еще не слѣдуетъ, что онъ—скверное подобіе идеальнаго міра. Что можетъ быть лучшимъ подобіемъ того міра? Но если нѣтъ такого лучшаго подобія, тогда нашъ міръ—самая вѣрная копія. Міръ, какъ цѣлое, совершенный организмъ, и міроустроеніе безупречно. Видимый міръ являетъ высшую мудрость интеллигибельнаго міра. И существующее въ мірѣ зло не должно смущать идеальнаго и мудраго человѣка. Оно существуетъ для борьбы съ нимъ, въ которой развиваются моральныя силы. Такъ возражаетъ Плотинъ противъ гностиковъ. Тотъ идеализмъ, благодаря которому гностики стали пессимистами, Плотина сдѣлалъ оптимистомъ.

Изъ мысли, что умъ первѣе вселенной, развивается ученіе Плотина о промыслѣ: pronoia=nous pro tou pantos. Ученіе Плотина о промыслѣ (pronoia) не надо смѣшивать, какъ это дѣлаютъ рѣшительно всѣ, писавшіе о Плотинѣ, съ ученіемъ о провидѣніи (prooirasis). Плотинъ рѣзко обособляетъ вселенскій промыселъ отъ промысла надъ отдѣльными явленіями. Если бы міръ имѣлъ возникновеніе во времени, то тогда могла бы итти рѣчь о промыслѣ надъ отдѣльными явленіями, подъ каковымъ промысломъ надо понимать провидѣніе и разсужденіе бога, какъ можетъ возникнуть эта вселенная и какъ можетъ она быть возможно лучшей. Но такъ какъ космосъ вѣченъ, то рѣчь о промыслѣ можетъ итти лишь въ томъ смыслѣ, что здѣшній міръ—подобіе идеальнаго интеллигибельнаго, что nous существуетъ pro tou pantos.

Но греческая философія еще задолго до Плотина создала ученіе Эпикура объ apronoesia боговъ. Плотинъ долженъ былъ съ этимъ ученіемъ сосчитаться. На указаніе, что міръ не прекрасенъ. Плотинъ отвѣчаетъ: 1) міръ возникъ изъ необходимости и потому не абсолютно идеаленъ, но, все же, онъ лучшая копія интеллигибельнаго міра; 2) но и въ такомъ случаѣ онъ, въ цѣломъ, вполнѣ прекрасенъ и самодовлѣющъ. Кто порицаетъ міръ, судя о немъ по его частямъ, тотъ такъ же неправъ, какъ тотъ, кто видитъ въ человѣкѣ только волосъ или палецъ ноги, кто судитъ о человѣческомъ родѣ по Ѳерситу. Міръ надо разсматривать въ цѣломъ, и Плотину слышится рѣчь міра: «Меня создалъ богъ, и я произошелъ оттуда, совершенный изъ всѣхъ живыхъ существъ, самодовлѣющій и самостоятельный, ни въ чемъ не нуждаю-

щійся, потому что все во мнѣ: и растенія, и животныя, и природа всего рожденнаго, и множество боговъ, и толпы божествъ, и добрыя души, и счастливые добродѣтелью люди. Вѣдь, конечно, не только земля украшена разнообразными растеніями и животными, и вплоть до моря дошла сила души, а воздухъ весь, и эѳиръ, и все небо непричастно душѣ, но и тамъ всѣ добрыя души, дающія жизнь свѣтиламъ, благоустроенному небу и вѣчному круговращенію, которое подражая уму, носится кругомъ разумно всегда вокругъ одного и того же, ибо ничего не ищетъ во внѣ. Все, что во мнѣ, стремится къ благу, при чемъ каждое по силѣ своей достигаетъ его: вѣдь зависятъ отъ него все небо, вся душа моя и боги въ частяхъ моихъ, и всѣ животныя и растенія, и если что во мнѣ есть, по общепринятому мнѣнію, неодушевленнаго. И одно, по общему мнѣнію, только бытію причастно, а другое—жизни, третье же, скорѣе, ощущенію, иное же обладаетъ и разсудкомъ, а иное—полной жизнью, такъ какъ не одинаковаго должно требовать не одинаковое: вѣдь не пальцу глядѣть, но глазу, пальцу же иное—быть, думаю, пальцемъ и имѣть свою собственную функцію». Такъ говоритъ эллину Плотину нашъ міръ.

Но міръ проникнутъ борьбой элементовъ, живыхъ существъ и людей? Что же изъ этого? Одинъ элементъ обязанъ своимъ возникновеніемъ гибели другого, и, вмѣсто уничтоженнаго огня, возникаетъ другой. Взаимныя нападенія животныхъ другъ на друга необходимы, ибо послѣднія не вѣчны. Взаимныя несправедливости людскія могутъ имѣть своей причиной стремленія къ благу: не будучи въ силахъ достичь его, люди, падая, обращаются другъ противъ друга, при чемъ творящій неправду несетъ наказаніе уже тѣмъ, что вредитъ своей душѣ. Нѣтъ, не лучшее существуетъ ради худшаго, не лучшее создаетъ худшее, но худшее возникаетъ лишь вслѣдствіе затрудненій, случайныхъ или вытекающихъ изъ самой матеріальной природы, принять лучшее. Часто же страданія причиняются безъ всякаго намѣренія. Наконецъ, обладающія самопроизвольнымъ движеніемъ животныя склоняются къ злу, благодаря постепенно растущему и сначала небольшому отклоненію отъ добра вслѣдствіе тѣлесныхъ желаній. Но наказаніе не медлитъ: только хорошіе счастливы.

Но почему не всѣ души счастливы? Въ этомъ повинно безсиліе ихъ въ борьбѣ за призъ, за добродѣтель: кто не сталъ божественнымъ, не имѣетъ божественной жизни. Только хорошіе счастливы. Бѣдность и болѣзни—ничто для нихъ, но онѣ же—польза для плохихъ; даже порокъ полезенъ, давая случай проявиться справедливости и возбуждая духъ къ добродѣтели. Зло, недостатокъ добра, необходимое въ матеріальномъ мірѣ, служитъ цѣлямъ ума. Но почему существуетъ несправедливость?

Почему плохіе правятъ, а хорошіе служатъ? Если хорошіе подчинены плохимъ, то въ этомъ повинно отсутствіе въ нихъ мужественности. Кто безъ оружія, тотъ побѣждается вооруженнымъ, и даже богъ не сражается за малодушныхъ. Міръ—арена борьбы, но на войнѣ спасаются тѣ, кто храбро сражаются, а не тѣ, кто молятся. Человѣкъ не камень, который толкаютъ; зло и добро—слѣдствіе спонтанной воли его, стоящаго между богомъ и животнымъ.

Нельзя порицать драму за то, что въ ней выведены не только герои, но и рабы и косноязычные, то какъ эти персонажи необходимы для художественности драмы; нельзя порицать и разсудокъ за то, что онъ создалъ т. наз. зло, не желая, чтобы все было хорошимъ, какъ художникъ не все животное дѣлаетъ глазами и на своей картинѣ распредѣляетъ самыя разнообразныя краски. Разсудокъ, гармонически сочетавшись съ матеріей, разнообразный въ своемъ единствѣ, поставилъ каждое явленіе на соотвѣтствующее мѣсто, и то, что возникло, возникло такимъ, что ничто не можетъ быть прекраснѣе его. Мы особенно ясно увидимъ это, если будемъ имѣть въ виду не только данный моментъ, но и прошлое, и будущее съ его справедливымъ посмертнымъ возмездіемъ душамъ: «отсюда и божественное прозвище Адрастейя, ибо этотъ распорядокъ дѣйствительно Адрастейя и дѣйствительно Правосудіе и поразительная мудрость».

Въ нашемъ мірѣ нѣтъ случайностей и ничтожностей, все имѣетъ значеніе для цѣлаго, подобно тому, какъ въ томъ мірѣ каждая часть есть все. Итакъ, каждое явленіе происходитъ разумно, даже разумнѣе, чѣмъ если бы міръ былъ созданъ вслѣдствіе разсужденія. Нашъ міровой порядокъ, сообразный съ умомъ, таковъ, что, существуя безъ разсужденія Бога, онъ таковъ, какъ если бы въ основѣ его лежало самое прекрасное разсужденіе.

Какъ же оправдать всеобщій законъ всеобщей войны? Почему она необходима? Живыя существа не вѣчны, и если они въ свое время покидаютъ міръ такъ, что приносятъ пользу другимъ, напримѣръ, животныя идутъ въ пищу людямъ, то гдѣ здѣсь основаніе для жалобы? И что такое смерть? Она не уничтоженіе, но метаморфоза, подобно тому какъ убитый на сценѣ актеръ мѣняетъ за кулисами костюмъ, чтобы выступить подъ новой маской. А жизнь? Она — игра, напоминающая военный танецъ, спектакль на той сценѣ, которая называется міромъ, и въ которомъ принимаетъ участіе не внутренняя душа, но внѣшняя тѣнь человѣка. Вотъ почему лишь дѣтямъ подобаетъ жаловаться на страданія, которыхъ нѣтъ. Но тогда все въ мірѣ оправдано? Никоимъ образомъ. Въ міровой драмѣ умъ — авторъ, а люди — артисты. Какъ въ драмѣ авторъ пишетъ и распредѣляетъ роли, но отъ актеровъ зависитъ, какъ эти роли

сыграть, такъ и здѣсь. Итакъ, все — разсудокъ и согласно разсудку, а зло — *отступленіе отъ предназначенной для человѣка данной роли.*

Всеобщій разсудокъ объемлетъ какъ хорошее, такъ и плохое. Диссонансы сливаются въ гармонію. Все стоитъ подъ единымъ закономъ. Даже случайности являются лишь звеньями общей цѣпи событій, восходящей къ руководящему началу, и вселенная устроятся «стратегическимъ промысломъ». Этотъ промыслъ не уничтожаетъ свободы воли. Мы свободны и дѣлаемъ какъ добро, такъ и зло: добро въ согласіи съ промысломъ, зло — вопреки ему. *Причины* нашихъ поступковъ находятся въ нашей власти. Но наши плохіе поступки промыслъ обращаетъ въ добро, иными словами, *слѣдствія* нашихъ поступковъ уже входятъ въ планъ промысла. Такъ, поступая по совѣту врача, *мы* поступаемъ, но согласно его уму; если мы поступаемъ противъ его совѣта, то это наша вина, и мы должны расплачиваться за послѣдствія. Міръ слагается изъ ума и необходимости, но промыслъ царитъ надъ всѣмъ, даже надъ алогическимъ, устроя все пропорціонально и по аналогіи. Человѣкъ не можетъ установить, насколько въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ выступаетъ необходимость и умъ, иными словами, онъ не въ силахъ давать конкретную телеологическую оцѣнку отдѣльныхъ явленій, но отдѣльные случаи зла и страданія не затрагиваютъ вселенскаго промысла, и кто уничтожаетъ, во имя промысла, зло и худшее, тотъ уничтожаетъ и промыслъ[2]).

3. О судьбѣ, о промыслѣ — какія это все истинно стоическія темы! Ни въ одномъ иномъ пунктѣ своей философіи Плотинъ, пожалуй, не подвергся такому сильному вліянію стоицизма, какъ именно въ ученіи о природѣ и причинной связи въ ней. Именно въ этомъ пунктѣ писавшіе о Плотинѣ особенно охотно сопоставляютъ его съ стоиками, Посидоніемъ и Филономъ. Но насколько близко родство этихъ умовъ?

Начнемъ съ Филона. Мы можемъ провести много параллелей между нимъ и Плотиномъ, особенно если имѣть въ виду сочиненіе Филона о промыслѣ. Ихъ сближаетъ, прежде всего, полемика противъ эпикурейцевъ: почему часто несчастны справедливые и счастливы нечестивые? откуда зло? какъ быть съ свободой воли? Но кромѣ этой полемики, ихъ сближаютъ еще и другія положенія, именно, преодолѣніе стоическаго фатализма и борьба съ астрологіей. И поскольку, какъ это было прекрасно доказано Венландомъ, источникомъ Филона какъ разъ именно въ этихъ пунктахъ является Посидоній, постольку и Плотина можно свести къ Посидонію. Иными словами, въ сходномъ съ Плотиномъ Филонѣ нѣтъ ничего, чего не было бы въ Посидоніи. И Плотинъ и Филонъ многое черпали изъ однихъ и тѣхъ же греческихъ источниковъ.

Но поскольку Филонъ былъ іудеемъ и поскольку, съ другой стороны, онъ подпадалъ подъ вліяніе чисто стоическаго ученія о покорности промыслу, постольку между нимъ и Плотиномъ ложилась рѣзкая грань. Тамъ, гдѣ Филонъ хотя бы немного отклоняется отъ стоическаго платонизма Посидонія или гдѣ онъ выступаетъ сравнительно оригинальнымъ, между нимъ и Плотиномъ нѣтъ сходства. Больше того, тамъ между ними рѣзкая разница. Въ самомъ дѣлѣ, Плотинъ въ самомъ же началѣ своего перваго трактата о промыслѣ вполнѣ опредѣленно говоритъ, что, такъ какъ, по его мнѣнію, міръ не возникаетъ во времени, то нельзя говорить ни о провидѣніи, ни о промыслѣ по отношенію къ отдѣльнымъ явленіямъ, особомъ, а не всеобщемъ, промыслѣ. Филонъ же, какъ іудей, прямо заявляетъ, что отрицаніе созданія Богомъ міра во времени неизбѣжно влечетъ за собой отрицаніе божественнаго промысла; при этомъ для него промыслъ отождествляется съ провидѣніемъ, и, конечно, какъ іудей, онъ говоритъ объ особомъ промыслѣ. Правда, эти мысли Филона вполнѣ ясно выступаютъ не въ трактатѣ о промыслѣ, но въ другихъ сочиненіяхъ Филона; однако, и въ этомъ трактатѣ вполнѣ возможно открыть слѣды этихъ мыслей [3]).

Мы видимъ, такимъ образомъ, что отношеніе къ космосу абсолюта Плотина и Бога Филона совершенно разнородное. Столь же разнороднымъ представляется у обоихъ мыслителей и отношеніе человѣка къ міру. У Филона «нормальное отношеніе человѣческой воли къ Богу состоитъ въ полномъ самоотреченіи и подчиненіи» (кн. С. Трубецкой), и съ теодицеей Филона тѣсно связана резиньяція. Но послѣдняя мало присуща Плотину, у котораго человѣкъ — боецъ, атлетъ духа на міровой аренѣ и самостоятельно исполняющій заданную роль артистъ. Отношеніе человѣка къ міру у Плотина несравненно болѣе активное. Наконецъ, укажемъ, нѣсколько забѣгая впередъ, что есть, конечно, большая разница и между «сообщающими видъ всему существующему» творческими и царственными, благодѣтельными и *карательными* силами Божества у Филона и вытекающими изъ ума разсудками Плотина.

Въ конечномъ счетѣ, разница между Филономъ и Плотиномъ весьма глубока: у перваго въ основѣ лежитъ теистическая теодицея въ связи съ ученіемъ о провидѣніи, ангелологіей и креаціонизмомъ, у второго же мы имѣемъ метафизическое доказательство совершенства вѣчнаго міра передъ судомъ разума. Въ первомъ случаѣ, смѣсь еврейскаго богословія съ стоицизмомъ, во второмъ — философія раціональности міра, какъ цѣлаго.

Еще ярче выступаетъ разница между Плотиномъ и александрійскими христіанскими богословами съ ихъ ученіемъ о Богѣ, какъ провидцѣ, учителѣ, воспитателѣ и врачевателѣ, съ ихъ ультра-оптимистической

резиньяціей, съ ихъ взглядомъ на страданія, какъ на воспитательныя средства, и на наказанія за грѣхи, какъ на способъ исправленія людей. Въ христіанскомъ богословіи ученіе о промыслѣ какъ разъ превратится въ отвергаемое Плотиномъ ученіе о провидѣніи и особомъ промыслѣ. Наконецъ, въ этомъ богословіи пышно разовьется ученіе о благодати. Весь контекстъ христіанской теодицеи чуждъ Плотину: Всеблагій Богъ создалъ прекрасный міръ, но человѣкъ своимъ непослушаніемъ осквернилъ этотъ міръ; Богъ избираетъ еврейскій народъ народомъ Мессіи; Сынъ Божій спасаетъ міръ; Богъ направляетъ отдѣльныя явленія къ благу человѣчества; онъ даруетъ людямъ свою благодать. Весь этотъ разсказъ показался бы Плотину страннымъ. *Всѣ споры позднѣйшихъ* богослововъ о провидѣніи, грѣхѣ и благодати, всѣ антропоморфическія телеологіи средневѣковыхъ историковъ и естествоиспытателей — не отъ Плотина. Когда Іустинъ (Dial. 1) считалъ самымъ существеннымъ въ ученіи о промыслѣ «applicatio ad hominem» и думалъ, что языческая *телеологія лишена этого, онъ безсознательно, но мѣтко*, опредѣлялъ разницу между христіанствомъ и плотинизмомъ. Богъ христіанства есть, прежде всего, Богъ человѣческой исторіи. Христіанская телеологія стремится постичь «пути» промысла въ спасеніи человѣчества и, съ этой точки зрѣнія, объяснить каждое индивидуальное событіе. При этомъ принципъ объясненія у нея принципъ личнаго воздѣйствія сверхъестественной силы. Плотинъ же оправдываетъ *міръ*, какъ статически цѣлое. Онъ стремится показать гармонію и совершенство этого цѣлаго, и его принципъ объясненія отнюдь не допускаетъ ни ученія о личности Божества, ни супранатуралистическихъ *образовъ* [4]).

4. Мы отграничили Плотина отъ Александріи. Но намъ нужно углубить нашъ анализъ и сопоставить Плотина съ *стоиками*, преимущественно позднѣйшими. Уже заранѣе можно предвидѣть, что тутъ для нашихъ параллелей будетъ больше мѣста, поскольку и стоицизмъ и плотинизмъ — философіи. Общій обоимъ раціонализмъ отдѣляетъ ихъ отъ богословія Филона и христіанъ: «numine deorum omnia fingi moveri mutarique posse. Neque id dicitis superstiose atque analiter, sed physica constantique ratione» (Cic. n. d. 3, 92). Аргументы противъ ученія объ apronoēsia міра, встрѣчающіеся у Плотина, явно стоическаго происхожденія. Ученіе о вытекающихъ изъ ума разсудковъ-логосахъ и, забѣгаемъ впередъ, связываніе съ ученіемъ о разсудкахъ въ общій контекстъ ученія о природѣ (physis), все это также явно стоическаго происхожденія. То вліяніе стоицизма, которое въ предшествующей главѣ нами смутно предчувствовалось, здѣсь выступаетъ все очевиднѣе и очевиднѣе. Спустя параграфъ, мы окончательно свяжемъ Плотина съ стоиками.

И, всетаки, Плотинъ не стоикъ. Его отдѣляетъ отъ Стои стои-

ческое ученіе о providentia specialis и, пусть это покажется съ перваго взгляда страннымъ, стоическій теизмъ. Для Эпиктета богъ—царь и отецъ, и если меня постигла болѣзнь, то кто позаботится обо мнѣ, какъ не богъ и друзья?

Но дѣло не только въ этомъ. Самое главное то, что весь контекстъ стоической телеологіи часто бывалъ (и именно у римскихъ стоиковъ) инымъ, нежели контекстъ ученія Плотина. Мы могли бы сказать такъ: Плотинъ пользовался обширными купюрами изъ стоической телеологіи, но отвергалъ ее въ цѣломъ. Въ основу міропониманія, напримѣръ, Эпиктета, легло представленіе о гражданинѣ, покорномъ интересамъ цѣлаго, и здѣсь сравнительно мало фигурируетъ плотинова мысль, что прообразъ благъ, а зло отъ матеріи; за то усиленно подчеркивается мысль о подчиненіи индивидуума oikonomia цѣлаго: Отчего же моя нога хромаетъ? Рабъ! Неужели ты готовъ открыть ошибку въ мірозданіи изъ-за твоей ничтожной ноги? Не лучше ли перенести это въ угоду цѣлому? Долгъ твой, взирая на цѣлое, мириться съ болѣзнью. Ибо что такое человѣкъ?—Гражданинъ государства, прежде всего, государства боговъ и людей (I, 12, 24; II, 5, 25—27). Что общаго здѣсь со взглядомъ Плотина на жизнь, какъ на арену для борьбы?

Какой же была, въ концѣ концовъ, позиція Плотина? Нѣкоторый матеріалъ для рѣшенія этого вопроса даетъ стоизирующій платоникъ Аттикъ въ уже извѣстномъ намъ изобличеніи Аристотеля въ отступленіи отъ Платона. Аттика прельщаетъ въ Платонѣ то, что Платонъ все сводитъ «къ богу изъ бога», который, «заботясь обо всемъ и все по возможности устрояя, подумалъ и объ людяхъ». Отсутствіе въ философіи Аристотеля пресловутаго applicatio ad hominem неудовлетворяетъ Аттика. Аристотель, по его мнѣнію, слишкомъ отдалилъ боговъ отъ людей и, тѣмъ самымъ, лишилъ послѣднихъ заботъ о нихъ промысла: когда боги на небѣ, что намъ пользы отъ этого? Аттикъ считаетъ ученіе Аристотеля почти столь же безбожнымъ, уничтожающимъ всякую богобоязненность, какъ ученіе Эпикура.

По мнѣнію Аттика, Платонъ «чтобы не лишить міра промысла, отнялъ у него нерождаемость». Поэтому Аттикъ горячо возстаетъ противъ ученія Аристотеля о вѣчности міра. Но Аттикъ стремится опровергнуть не только Аристотеля: въ исторіи философіи онъ имѣетъ значеніе, какъ тотъ, кто полемизировалъ «противъ объясняющихъ Платона черезъ Аристотеля». И въ данномъ случаѣ Аттикъ также имѣетъ въ виду лицъ платоновской школы (apo tēs autēs hestias), учившихъ, что, по Платону, міръ вѣченъ. «По нашей же наслышкѣ», Платонъ училъ, что міръ — прекраснѣйшее изъ твореній, созданное прекраснѣйшимъ изъ творцовъ, обладателемъ творческой потенціи и желающимъ сохранять

міръ. Но вѣдь как разъ Плотинъ начинаетъ свой трактатъ о вѣчности міра утвержденіемъ, что, сводя причину міра къ желанію бога, мы не достигли бы ясности, какъ разъ Плотинъ отвергаетъ особый промыслъ о людяхъ и провидѣніе, какъ разъ онъ раздѣляетъ то ученіе Аристотеля о подлунной, которое, по мнѣнію Евсевія, цитирующаго Аттика, и вызвало отпаденіе Аристотеля отъ аттикова Платона. И когда Аттикъ подчеркиваетъ, что «эллинъ» Платонъ именно «эллинамъ» излагалъ свое ученіе, то не побуждали ли его подчеркивать это возраженія противниковъ, что такое ученіе не «эллинское»? Во всякомъ случаѣ, историко-философская позиція Плотина въ ученіи о мірѣ и промыслѣ теперь ясна: тѣ представители аристотельскаго платонизма, противъ которыхъ выступалъ Аттикъ — учителя Плотина. Въ свѣтѣ установленной нами исторической позиціи Плотина легко допустить и гипотезу о томъ, что именно идеи Аттика легли въ основу книжки Лонгина, противопоставлявшаго Плотину Нуменія, Кронія, Модерата и Ѳрасилла, книжки, носящей названіе: «Противъ Плотина и Гентиліана Амелія о цѣли».

Мы отграничили Плотина отъ тѣхъ, съ кѣмъ обычно сопоставляютъ его историки философіи. Идя такимъ отрицательнымъ путемъ, мы намѣтили и истинное мѣсто Плотина: это все тотъ же аристотельствующій платонизмъ. Но нужно, конечно, дать болѣе обстоятельный анализъ сродства Плотина съ Аристотелемъ въ ученіи о промыслѣ. Однако, мы пока оставимъ читателя неудовлетвореннымъ: лишь послѣ анализа ученія Плотина о логосахъ и природѣ, мы окончательно вскроемъ это сродство, окончательно и точно опредѣлимъ его историко философскую позицію въ ученіи о природѣ.

Но мы не только историки. Историческія параллели намъ нужны лишь для того, чтобы лучше постичь чисто философскую суть плотиновыхъ проблемъ. И мы уже предчувствуемъ своеобразіе плотиновой постановки проблемы о промыслѣ въ ея отличіи отъ стоической и александрійской: передъ Плотиномъ стоитъ вопросъ, какъ доказать совершенство міра, не прибѣгая къ теистической гипотезѣ провидѣнія. Вслѣдствіе такой постановки проблемы соотвѣтствующій характеръ носитъ и даваемое Плотинымъ рѣшеніе проблемы. Выражаясь афористически, мы скажемъ: ученіе Плотина нашъ міръ сводитъ къ «тому» міру, ученіе же стоиковъ и александрійцевъ тотъ міръ низводитъ въ этотъ міръ; центръ міросозерцанія Плотина — абсолютъ, центръ міросозерцанія послѣднихъ, скорѣе, человѣкъ; въ первомъ случаѣ, фигурируетъ подражаніе идеалу, во второмъ — заботы бога о человѣкѣ. Ученіе Плотина можетъ быть названо телеологіей лишь въ томъ смыслѣ, что здѣсь дается логическое оправданіе раціональнаго эллинскаго космоса; ученіе

стоиковъ и христіанскихъ богослововъ—самая типичная антропоцентрическая телеологія [5]).

5. Въ «Критикѣ силы сужденія» Канта есть одно мѣсто, которое сильно смущало комментаторовъ Канта. Это—классификація «нѣкоторыхъ системъ о цѣлесообразности природы» (§ 72). Эти системы Кантъ дѣлитъ на идеалистическія и реалистическія. Къ первымъ, отрицающимъ преднамѣренность техники природы и сводящимъ все къ законамъ движенія матеріи или къ гиперфизической основѣ природы въ цѣломъ, Кантъ относитъ Эпикура и Спинозу; ко вторымъ, учащимъ о преднамѣренности природы, относятся гилозоизмъ и теизмъ. Больше всего въ классификаціи Канта смущаетъ причисленіе эпикуреизма и спинозизма къ частнымъ видамъ телеологіи. Такое причисленіе спинозизма къ телеологіи у Канта еще разъ подчеркивается въ § 80, гдѣ говорится о необходимомъ подчиненіи принципа механизма телеологическому (въ концѣ параграфа). Вопреки комментаторамъ Канта, напримѣръ, Штадлеру, *допустимъ*, что классификація Канта правильна, и спросимъ, куда, согласно съ ней, отнести Плотина, стоиковъ и христіанъ. Ясно, что христіанъ мы отнесемъ къ теизму, стоики будутъ итти отъ гилоизма къ теизму, но куда *помѣстить Плотина? Не въ одну ли рубрику съ спинозизмомъ?* Да.

Историки философіи обыкновенно сопоставляютъ ученіе Плотина о промыслѣ съ теодицеей Лейбница. Но есть трудности въ этой параллели между раціоналистомъ-эллиномъ и христіанѣйшимъ изъ новыхъ философовъ. Лейбницъ рѣзко обособляетъ два міра: лишенный противорѣчій міръ математическихъ и логическихъ истинъ и міръ реальныхъ фактовъ. Послѣдній міръ лишенъ логической необходимости, и истины его лишь истины случайныя. Только въ Богѣ мы находимъ достаточное основаніе для этого пестраго міра фактовъ: онъ опредѣляется волей Бога, которая, въ свою очередь, опредѣляется нормами добра. Такимъ образомъ, принципъ физическаго міра состоитъ въ цѣлесообразности или въ выборѣ наилучшаго волей Бога. «Міръ есть какъ бы нѣкое великое государство, въ которомъ души словно дѣти или гости, а остальныя созданія — слуги», «Богъ есть общій монархъ всѣхъ», во вселенной всюду разлита предустановленная Богомъ гармонія, а совокупность всѣхъ духовъ образуетъ градъ Божій, т.-е. «самое совершенное, какое только возможно, государство подъ властью самаго совершеннаго монарха». Но «если Богъ есть виновникъ вещей, если онъ обладаетъ безконечной мудростью, то нельзя съ успѣхомъ изучать строенія вселенной, не входя въ разсмотрѣніе избранныхъ Его мудростью цѣлей», потому что все «происходитъ такъ, что производящія причины зависятъ отъ цѣлевыхъ» [6]. Отсюда, въ конечномъ счетѣ, разовьется ученіе о провидѣніи и царствѣ благодати, а также крайній оптимизмъ.

Можно ли сказать, что эти мысли присущи и Плотину? Мнѣ кажется, нѣтъ. Конечно, въ метафизикѣ Лейбница есть элементы и платонизма и аристотелизма, но я уже имѣлъ случай въ одной изъ своихъ работъ доказывать, что влiянiе Аристотеля на телеологiю Лейбница было ничтожнымъ. Телеологiя Лейбница является синтезомъ динамики съ христiанствомъ, и хотя косвенно можно установить нѣкоторую историческую связь между динамикой новой философiи, съ одной стороны, и, забѣгаемъ впередъ, теорiями Аристотеля и Плотина, но то, что насъ интересуетъ сейчасъ, не метафизика, но натурфилософская теодицея Лейбница — дочь христiанства. Лейбницъ, какъ разъ вопреки Плотину, свелъ причину мiра къ волѣ Бога.

Спиноза въ проблемѣ телеологiи стоитъ ближе къ Плотину, прежде всего, своимъ ученiемъ о томъ, что «omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum (Eth. I, 29). Тотъ, кто говоритъ: «Богъ или природа», конечно, считаетъ природу совершенствомъ. И если Спиноза отвергалъ, что Богъ дѣйствуетъ sub ratione boni, то онъ отвергалъ это именно во имя величiя Бога (ср. упреки Плотина гностикамъ въ умаленiи Бога); если онъ отвергалъ цѣли, то это было лишь плотиновымъ отрицанiемъ особаго промысла надъ отдѣльными явленiями; если, наконецъ, онъ отвергалъ ученiя de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformatione и т. п., то онъ отвергалъ эти различенiя лишь во имя своего абсолютнаго оптимизма по отношенiю къ цѣлому. И, конечно, между нимъ и Плотиномъ, съ ученiемъ послѣдняго о матерiи и злѣ, есть разница; но такая же разница лежитъ и между ученiемъ Лейбница о злѣ, какъ относительномъ добрѣ, и ученiемъ Плотина о злѣ, какъ отрицательномъ абсолютѣ. И Спиноза и Лейбницъ слишкомъ оптимисты сравнительно съ авторомъ ученiя о мiрѣ, какъ аренѣ для борьбы и драмѣ, но, все же, ученикъ Бруно и арабско-еврейской философiи стоитъ гораздо ближе къ Плотину.

Но изъ всѣхъ новыхъ мыслителей наиболѣе близко къ Плотину въ данномъ вопросѣ стоитъ Кантъ. Кантъ допускаетъ принципъ формальной цѣлесообразности: мы представляемъ природу какъ бы приспособленной къ формамъ нашего познанiя, но это возможно, если мы признаемъ закономѣрность случайнаго, т.-е. обусловленность всѣхъ частей черезъ цѣлое. Но мiръ, какъ цѣлое, требуетъ идеи Бога, которая является лишь регулятивнымъ принципомъ и ограничена знаменитыми словами «als ob». Все это очень напоминаетъ Плотина: мы можемъ обсуждать мiръ, какъ если бы онъ произошелъ изъ разсужденiя Бога, хотя этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ; мiръ телеологиченъ лишь въ цѣломъ; его совершенство состоитъ въ преодолѣнiи матерiи разсудкомъ (правда,

вселенскимъ) и видомъ. Канта съ Плотиномъ отчасти сближаетъ еще и отсутствіе физикотеологіи (ср. отрицаніе провидѣнія) и моральная концепція «послѣдней цѣли» (человѣкъ, какъ моральное, разумное и, тѣмъ самымъ, свободное и нуменальное существо).

Христіанская теодицея породила абсолютный оптимизмъ Лейбница; философскій панлогизмъ породилъ абсолютный оптимизмъ Спинозы. Но Плотинъ вовсе не былъ абсолютнымъ оптимизмомъ. Не былъ таковымъ и Кантъ. Кантъ училъ «von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten», «von dem Rechtsanspruche des bösen Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen und dem Kampfe beider Prinzipien mit einander» и о «Sieg des guten Prinzips über das böse». Но коренной дуализмъ добра и зла, жизнь, какъ именно моральная борьба, и торжество добра—мотивы и плотиновой философіи.

Я очень далекъ отъ модернизаціи Плотина и отъ сведенія новой философіи къ древней. Новая философія глубоко оригинальна въ своемъ творчествѣ, и Кантъ, прежде всего, есть Кантъ. Моя цѣль лишь въ томъ, чтобы исправленіемъ традиціонныхъ параллелей и антитезъ лучше выяснить мысли Плотина. Съ этой точки зрѣнія наши выводы таковы: 1) логицизмъ Плотина далекъ отъ теодицеи Лейбница; 2) логицизмъ Плотина, при игнорированіи дуализма Плотина, превращается, ceteris paribus, въ панлогизмъ Спинозы; 3) логицизмъ, отрицаніе «разсужденія Бога» и дуализмъ сближаютъ Плотина съ Кантомъ [6]).

6. Проблема цѣлесообразности, понимаемая какъ теодицея, предполагаетъ общеніе между людьми и богами, но таковое общеніе обычно связано съ признаніемъ посредствующихъ существъ — «демоновъ». По убѣжденію Плутарха, тѣ, кто признали между людьми и богами родъ демоновъ, посредствующій и связывающій ихъ воедино, разрѣшили много величайшихъ затрудненій; отрицаніе существованія «демоновъ» уничтожаетъ всякое общеніе и сношеніе между божественнымъ и человѣческимъ (De def. orac., 10, 13). Демонологія была сильно развита въ данный періодъ времени въ греческой философіи, въ частности, у платониковъ (Максимъ Тирскій, Апулей, Албинъ и др.). Спрашивается, какъ относится къ демонологіи Плотинъ?

Основная мысль телеологіи Плотина—побѣдоносная борьба логоса съ матеріей. Какъ было уже сказано, Плотинъ не боговъ сводитъ въ міръ, но міръ, въ частности, человѣка возводитъ къ «тому» міру. Съ этой точки зрѣнія, «демонъ» Плотина не христіанскій ангелъ—вѣстникъ Бога и хранитель человѣка, но то высшее надъ человѣкомъ, что влечетъ его къ идеалу. Демонъ, это то, что является непосредственно высшимъ по отношенію къ нашей активной жизни: если наша жизнь чувственная, то демонъ—«разсудочное»; если наша жизнь разсудочная,

то демонъ—то, что надъ разсудкомъ. «Демонъ» не связанъ съ душой и не дѣйствуетъ въ ней и на нее; тѣмъ не менѣе, онъ все же имѣетъ внутреннее отношеніе къ душѣ, но только какъ то высшее, подъ руководствомъ котораго мы, въ качествѣ тѣхъ или иныхъ опредѣленныхъ людей, ведемъ свою жизнь. Это утвержденіе Плотина имѣетъ слѣдующій смыслъ: наша жизнь—дѣло исключительно нашихъ рукъ и нашей индивидуальной свободы, иными словами, мы сами выбираемъ своего демона и связанную съ нимъ судьбу; этотъ демонъ отождествляется съ нашимъ «нравомъ», характеромъ, но именно какъ то высшее, мы бы сказали, супраиндивидуальное, что является руководствомъ для нашей душевной активности, стремящейся къ высшему (или низшему, такъ какъ есть и низшій, злой демонъ).

«Демонъ» Плотина не христіанскій ангелъ, но платоновъ Эротъ; онъ—любовь къ идеальному. Трояка природа этой любви. Съ одной стороны, Эротъ имѣетъ внутреннее отношеніе къ душѣ: онъ—ея страсть, именно, страсть къ красотѣ, создающая для души путь восхожденія къ интеллигибельной красотѣ и абсолютному идеалу. Съ другой стороны, Эротъ—сынъ Афродиты, и поскольку есть двѣ Афродиты, одна небесная и другая, дочь Зевса и Діоны, земная, постольку есть и два Эрота: одинъ, тяготѣющій къ земному, и другой, стремящійся къ интеллигибельному; этотъ Эротъ является для насъ тѣмъ высшимъ богомъ, подъ руководствомъ котораго мы ведемъ свою жизнь. Но третья, мы бы сказали, самая существенная концепція Эрота, это концепція его, какъ демона, какъ сына Изобилія и Нужды, выражаясь философскимъ языкомъ, логоса и матеріи. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ говорить о немъ, какъ о космической «активности къ добру».

Обобщая все вышесказанное, мы такъ можемъ выразить мысль Плотина, пользуясь терминологіей Канта: демонъ Плотина есть интеллигибельный характеръ, понимаемый, въ качествѣ Эрота, какъ тяга человѣческой души къ высшему [7]).

Целлеръ и Бонгефферъ сближаютъ демонологію Плотина съ ученіемъ стоиковъ; на самомъ же дѣлѣ, взгляды Плотина отъ Апулея и школу Гая черезъ (отчасти) Плутарха и Посидонія восходятъ къ Ксенократу и Платону. Правда, и стоики учили, что характеръ является демономъ для человѣка, а также развивали и ученіе объ эротахъ, но въ основѣ ихъ взглядовъ лежатъ совершенно иныя предпосылки: 1) для стоиковъ характеръ, разумъ человѣка есть его демонъ, для Плотина же, наоборотъ, демонъ есть высшее, т.-е. разумъ или характеръ, въ человѣкѣ (ср. фразу С. Трубецкого въ «Ученіи о Логосѣ», М. 1906, стр. 183: «Если по ученію стоиковъ лишь разумъ человѣка есть его демонъ, то для Плутарха, наоборотъ, лишь демонъ есть разумное въ человѣкѣ.

Совершенно такое же воззрѣнie мы находимъ и у Апулея»; стоики, такимъ образомъ, психологизируютъ, если можно такъ выразиться, демона, а для Плотина онъ—трансцендентное въ человѣкѣ начало); 2) въ соотвѣтствiи съ этимъ, стоики объясняли грѣхъ порчей демона и расхожденiемъ его съ волей бога, а для Плотина, какъ и для Посидонiя, грѣхъ—въ слѣдованiи человѣка не демону, но kakodaimon; 3) у стоиковъ эстетическое значенiе Эрота покрывалось рацiоналистически-моральнымъ, при чемъ онъ отождествлялся у нихъ съ philopaideia, и тѣ возраженiя, которыя противъ эротики стоиковъ дѣлаетъ Плутархъ (comm. not. 28), вполнѣ соотвѣтствуютъ ученiю Плотина. Такимъ образомъ, демонологiя Плотина тѣсно примыкаетъ не къ стоикамъ, но къ «De deo Socratis» Апулея, «De genio Socratis» Плутарха, Посидонiю и др. и основана на опредѣленной литературной традицiи комментаторовъ «Пира» и «Тимея» (ученiе о kakodaimon развилъ Ксенократъ). При этомъ отмѣтимъ (и это дало поводъ, вѣроятно, сближать Плотина съ стоиками), что среди всѣхъ платониковъ Плотинъ и въ ученiи о демонѣ и Эротѣ наиболѣе рацiоналистиченъ: у него мало демонологической фантастики, какъ мало сравнительно было ея и у самого эллина-Платона; для него и разсказъ объ Эротѣ, скорѣе, аллегорiя, миѳическая иллюстрацiя къ его основнымъ темамъ: мiръ есть соединенiе матерiи и вида или разсудка; жизнь человѣка есть стремленiе отъ тѣлеснаго черезъ красоту и умъ къ богоуподобленiю. Не мотивы божественнаго попеченiя (христiанскiе ангелы-хранители) и не мотивы стоическо-натуралистическаго возвеличенiя человѣческаго характера, покорнаго богу, но мотивъ производимаго самимъ человѣкомъ «обоженiя» себя и восхожденiя къ «тому» мiру—мотивы Плотина. И недаромъ, какъ увидимъ въ слѣдующей главѣ, ученiе Плотина о демонѣ и Эротѣ самымъ тѣснымъ образомъ переплетается въ контекстѣ изложенiя съ ученiемъ о свободѣ человѣка и его посмертной расплатѣ [6]).

7. Итакъ, нашъ мiръ получаетъ объясненiе изъ отношенiя его къ вѣчному мiру. Эту вѣчность Плотинъ понимаетъ не какъ покой, но какъ *жизнь* абсолютнаго тождества, какъ «жизнь сущаго въ бытiи», данную сразу въ настоящемъ во всей своей цѣлостности, полнотѣ и невозмутимости. Нашъ же мiръ, мiръ времени, есть подобiе внѣшняго мiра, и, слѣдовательно, время есть подобiе вѣчности, мiровой процессъ есть подобiе невозмутимой, данной сразу въ своей цѣлостности, безпредѣльной жизни абсолюта. Время, по Плотину, есть жизнь мiровой души, которая находится въ постоянномъ движенiи, состоящемъ въ переходѣ изъ одного проявленiя жизни въ другое; время—послѣдовательная смѣна моментовъ дѣятельности души, предполагающая «прежде» и «послѣ», при чемъ Плотинъ подчеркиваетъ, какъ наиболѣе характерное для

времени, какъ разъ стремленіе «къ будущему». Міровая душа, создавъ чувственный міръ, «овременила» его, подчинила его времени. Дѣло въ томъ, что она обнаруживаетъ свою активность послѣдовательно, проявляя одну дѣятельность за другой и создавая, такимъ образомъ, «послѣдующее»; міръ существуетъ и движется въ міровой душѣ, и такъ какъ жизнь этой души измѣняется, то тѣмъ самымъ создается различіе времени. Такимъ образомъ, время создается интервалламы жизни міровой души. Если бы не стало жизни и дѣятельности души, то исчезло бы и время.

Самъ Плотинъ критически отграничиваетъ свое ученіе о времени отъ ученія стоиковъ, отождествлявшихъ время съ движеніемъ. Полемика съ стоиками занимаетъ много мѣста въ трактатѣ Плотина. Смыслъ ея: время отлично отъ движенія и проходимыхъ движеніемъ промежутковъ пространства, время не выводится изъ движенія, но, наоборотъ, движеніе, движущееся и все, относящееся къ движенію, происходятъ во времени; время есть prius движенія. По той же причинѣ отграничивается Плотинъ и отъ ученія Эпикура, что время есть спутникъ движенія. Такимъ образомъ, Плотинъ учитъ о чистомъ времени. Самъ онъ считаетъ свое ученіе дальнѣйшимъ развитіемъ взглядовъ Платона (Tim. 37C—38D), и это можно признать правильнымъ въ томъ смыслѣ, что, заимствовавъ у Платона основную мысль, что время есть подобіе вѣчности, Плотинъ заостряетъ мысль Платона о міровой душѣ, сводя время, какъ «интервалль мірового движенія» и «движенія неба» у Платона, къ «природѣ живого (міра)», къ «интерваллáмъ жизни» міровой души. Своеобразіе Плотина состоитъ лишь въ интенсивномъ развитіи мысли о міровой душѣ. Съ этой точки зрѣнія, Плотинъ неудовлетворенъ и ученіемъ Аристотеля, что «время — число или мѣра движенія», но неудовлетворенъ не по существу, а только вслѣдствіе неясностей этого ученія, могущихъ подать поводъ къ отрицанію независимаго абсолютнаго характера времени, такъ какъ для Плотина самое важное выяснить, что такое «самое время», какова «природа» его; по существу же Плотинъ принимаетъ это ученіе, утверждающее prius времени. Итакъ, Плотинъ и въ ученіи о времени платоникъ, развивающій платонизмъ въ опредѣленномъ направленіи, объясняющій Аристотеля черезъ Платона и усиленно полемизирующій съ стоиками.

Шопенгауэръ придаетъ огромное значеніе анализируемому трактату Плотина. По мнѣнію Шопенгауэра, здѣсь впервые выступаетъ въ западной философіи идеализмъ (душа создала міръ, перейдя изъ вѣчнаго во время; neque est alter hujus universi locus, quam anima), здѣсь высказано ученіе объ идеальности времени (oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere; время — подобіе интеллигибельнаго), и пред-

восхищена метафизика Шопенгауэра (мы, въ нашемъ временномъ состоянiи, не то, чѣмъ мы должны и можемъ быть; поэтому мы ждемъ лучшаго отъ будущаго, и изъ этого возникаетъ будущее и его условiе — время). Мнѣнiе Шопенгауэра, популярное среди пишущихъ о Плотинѣ и нынѣ, не вполнѣ точно. Фраза Плотина, что душа создала мiръ, совершенно не можетъ быть понимаема просто въ смыслѣ спиритуалистической философiи въ виду ученiя о вѣчности мiра; далѣе, врядъ ли можетъ быть и рѣчь о субъективности времени, такъ какъ время есть не понятiе, но самая жизнь души; наконецъ, будущее у Плотина нигдѣ не имѣетъ шопенгауэровскаго контекста. Тѣмъ не менѣе, предостерегая видѣть въ Плотинѣ античнаго Канта и, отчасти, Шопенгауэра, мы, все же, можемъ считать мнѣнiе Шопенгауэра въ его *основѣ* правильнымъ: Плотинъ, дѣйствительно, является въ данномъ мѣстѣ исходнымъ пунктомъ для послѣдующихъ философовъ. Выдвинувъ, вслѣдъ за Платономъ и въ противоположность стоикамъ, понятiе «чистаго» времени, какъ вмѣстилища движенiй и событiй мiра, онъ объявилъ это понятiе возможнымъ лишь въ качествѣ дѣятельности «души вообще». Въ этомъ смыслѣ онъ прямо предвосхищаетъ современный апрiоризмъ, по которому «главный характерный признакъ времени, именно, идея послѣдовательности, не есть элементъ, заимствуемый просто изъ объективнаго мiра, а есть результатъ дѣятельности самого субъекта», при чемъ возможно намѣтить параллель между «душой вообще», мiровой душой и логическимъ субъектомъ, трансцендентальнымъ сознанiемъ кантiанцевъ. Нѣтъ сомнѣнiя также и въ томъ, что помѣщая чувственный мiръ во времени, а время въ душѣ вообще, Плотинъ становится предшественникомъ новаго европейскаго идеализма, открывая собой рядъ: Плотинъ — Августинъ — Мальбраншъ — англiйская натурфилософiя — Кантъ. Иными словами, Шопенгауэръ правъ, но не столь въ своей попыткѣ модернизировать Плотина, какъ, скорѣе, въ указанiи въ немъ *корней* новой философiи. И мы открываемъ, что корнемъ ученiя о субъективности времени является на половину астрономическая теорiя мiровой души: мiръ, какъ живое существо, объемлется душой, и послѣдовательные интервалы дѣятельности этой души, производящей круговращенiе космоса, и создаетъ «прежде» и «послѣ» мiра, т.-е. время, а поскольку жизнь этой души состоитъ въ ея вѣчномъ стремленiи къ уму, постольку для времени самое существенное — будущее. Время, осознанное древними, какъ, прежде всего, движенiе неба, Плотинъ осозналъ какъ жизнь создающей движенiе неба, «души вообще»; послѣдующiе мыслители осознаютъ его какъ дѣятельность сознанiя вообще, отвлеченнаго и логическаго [8]).

8. Намъ, привыкшимъ къ креацiонизму, ужасно трудно освоиться съ ученiемъ Плотина о природѣ. Какъ понять, напримѣръ, такiя утвер-

жденія Плотина: есть промыслъ, но нѣтъ провидѣнія; демонъ Эротъ руководитъ (agei), но недѣятеленъ; міръ данъ во времени, а время въ душѣ, и душа создаетъ время и, тѣмъ самымъ, міръ во времени, но, съ другой стороны, міръ вѣченъ, и никто его не создаетъ. Плотинъ въ своихъ утвержденіяхъ часто весьма близко, какъ мы видѣли, подходитъ къ современному идеализму, но, вѣдь, именно въ ученіи о промыслѣ и объ отношеніи высшаго духовнаго начала къ міру идеалистическая философія спѣшитъ перейти въ теистическую религію. Чѣмъ же замѣняетъ Плотинъ объясняющіе образы послѣдней? — Логическимъ анализомъ понятій «природа» и «творить». Этотъ анализъ дается имъ въ 8-мъ трактатѣ третьей Девятки.

Значеніе этого трактата неправильно освѣщено писавшими о Плотинѣ. Такъ, напримѣръ, Ибервегъ, Рихтеръ и Киферъ видятъ въ немъ ключъ ко всей философіи Плотина. По ихъ мнѣнію, въ этомъ трактатѣ мы имѣемъ дѣло съ двумя основными принципами философіи Плотина — субъективнымъ (созерцаніе) и объективнымъ (единое). Поэтому данный трактатъ является какъ-бы введеніемъ во всю философію Плотина. Съ этой точки зрѣнія, Рихтеръ недоволенъ названіемъ трактата, даннымъ Порфиріемъ, который называетъ его «О природѣ, созерцаніи и единомъ» или «О созерцаніи». По мнѣнію Рихтера, второе названіе слишкомъ узко, такъ какъ «разсужденіе о единомъ образуетъ главную составную часть трактата», а первое дѣлаетъ логическую ошибку «einen einem andern Begriff nntergeordneten Begriff jenem nebenzuordnen», такъ какъ-де Плотинъ говоритъ о природѣ только съ точки зрѣнія созерцанія. По нашему же мнѣнію, Порфирій вполнѣ правъ: въ трактатѣ идетъ рѣчь именно о природѣ, ея творчествѣ, которое Плотинъ понимаетъ какъ theoria, и отношеніи къ абсолюту; поэтому и второе названіе «о созерцаніи» надо нынѣ читать какъ «о творчествѣ природы», что и является подлинной темой трактата, и Штейнгартъ, одинъ изъ тѣхъ немногихъ, что видѣли въ этомъ трактатѣ «die vortrefflichen Aussprüche über die Natur», былъ правъ; что же касается разсужденія о единомъ, то оно занимаетъ лишь три послѣднихъ главы (9—11) и ведется ad hoc, по отношенію къ творчеству природы. Тѣмъ не менѣе, даже при нашемъ пониманіи содержанія трактата, послѣдній представляется крайне важнымъ. Правда, онъ уже не является введеніемъ въ основные принципы всей философіи Плотина, но, все же, онъ весьма важенъ, какъ выясняющій такое существенное и для философіи Плотина и для исторіи философіи вообще понятіе, какъ понятіе природы. При этомъ особенный интересъ представляетъ развитіе у Плотина понятія natura naturans внѣ идей креаціонизма.

Первоначальное значеніе слова «Physis» — натура, естество. У Пла-

тона это значеніе развивается далѣе: physis=сущность, естественная природа. У Аристотеля характернымъ признакомъ этой «природы» является жизнь, какъ произвольное движеніе, сводящееся, въ конечномъ счетѣ, къ небесному и божественному источнику и стремящееся къ благу, общему и индивидуальному; иными словами, его понятіе природы—біологическое и телеологическое. У стоиковъ природа—пневматическая или духовная дѣятельность божества, сама себя движущая и входящая въ безчисленно различныхъ сѣменахъ въ матерію, создавая, сохраняя и совершенствуя отдѣльныя вещи. Наконецъ, въ герметической литературѣ природа, какъ олицетвореніе, создается богомъ, порождаетъ, посредствомъ своихъ сѣмянъ, все существующее и посылаетъ души въ тѣла.

На вопросъ, какъ произошелъ міръ, философія до Плотина имѣла три главныхъ отвѣта. Первый отвѣтъ принадлежалъ іудейско-христіанскому креаціонизму: „вначалѣ Богъ создалъ небо и землю». Вторая теорія, уже философская, учила о возникновеніи міра во времени (kata chronon) и можетъ быть названа біологической, или натурфилософской: міръ—потомокъ божій, отростокъ божества и выросъ изъ сѣмени его; такъ, напримѣръ, учили стоики. Третья теорія, также философская, учила объ интеллигибельномъ возникновеніи міра (kat'epinoian) и можетъ быть названа теоріей деміурга: создатель, подобно скульптору, плотнику или другому мастеру, придаетъ видъ или форму данному матеріалу, „образовываетъ“ этотъ матеріалъ; это — теорія Платона и Аристотеля. Обѣ философскія теоріи имѣли въ одномъ отношеніи тенденцію слиться. По мѣрѣ того, какъ божество отождествлялось съ духомъ или пневмой, міръ выросталъ не изъ біологическаго сѣмени, но изъ осѣменяющаго разсудка или понятія (логоса) божества. Но, съ другой стороны, если, по второй теоріи, матеріалъ (hyle) опредѣлялся видами, то эти виды предшествовали въ умѣ мастера, какъ его понятія. Виды и понятія одинаковымъ образомъ относились къ уму мастера или отца міра. Такъ въ общей, если можно такъ выразиться, психологической концепціи, которую принято приписывать Посидонію, объединялись обѣ теоріи [9]).

Послѣ этой предварительной исторической справки обратимся къ Плотину. Плотинъ ставитъ міръ, какъ живое существо, въ отношеніе къ міровой душѣ. Эта душа, подобно человѣческой, состоитъ изъ двухъ частей: разумной и біологической (phronēsis и physis). Собственно говоря, именно вторая, не Венера небесная, но Venus vulgaris, есть міровая душа съ точки зрѣнія ея отношенія къ міру. По христіанскимъ взглядамъ, Богъ утвердилъ и упорядочилъ небеса, отдѣлилъ землю отъ воды и святыми, безпорочными руками сотворилъ человѣка. По Плотину, прословутая природа не нуждается ни въ рукахъ, ни въ ногахъ, ни въ какомъ-либо другомъ органѣ или орудіи. Для Плотина отсут-

ствуетъ проблема креоціонизма; его проблема—проблема творчества природы, понятая послѣдующей философіей какъ проблема естественнаго творчества (physikēs poiēseōs). Эта проблема для Плотина формулируется, какъ „видотворчество“ матеріи, космическаго матеріала.

Какъ же „природа“ „видотворитъ“ матерію? Ясно изъ самой постановки вопроса, что Плотинъ склоняется къ теоріи деміурга, или мастера. Онъ выводитъ міръ изъ разсудка (понятій, логоса) природы: разсудки ея, или понятія, являются творческими, и «природа есть понятіе (логосъ), которое создаетъ другое понятіе, свой потомокъ, давая кое-что субъекту, а само оставаясь», иными словами, міръ есть второе изданіе логосовъ природы, видимый видъ вещей есть „братъ“ логоса природы, «трупъ» его.

Какъ же видотворитъ природа? Творчество Плотинъ понимаетъ какъ продуктъ созерцанія, и «возникающее», съ точки зрѣнія видотворящей природы, есть объектъ созерцанія ея. Какъ геометры, руководясь внутренней интуиціей, чертятъ линіи, такъ точно изъ внутренняго, пиѳагорейско-молчаливаго созерцанія природы «какъ-бы выпадаютъ линіи тѣлъ». Дѣло въ томъ, что созерцаніе природы неясное; если бы мы захотѣли приписать ей сознаніе или ощущеніе, то послѣднія можно бы приписать только такія, какія присущи не бодрствующему, но сонному. Созерцаніе природы—лишь тѣнь созерцанія и понятія. Вотъ эта-та слабость созерцанія природы и возбуждаетъ ея дѣятельность. Въ этомъ смыслѣ природа подобна неспособнымъ дѣтямъ, которыя, вмѣсто наукъ и умозрѣнія, занимаются искусствами и ремеслами, т. е. практической дѣятельностью. Природа, какъ «послѣднее» міровой души, творитъ, такъ какъ не можетъ найти удовлетворенія въ совершенномъ созерцаніи, и міръ есть продуктъ ея неясныхъ созерцаній, происшедшій вслѣдствіе выпаденія въ матерію ея видовъ или понятій.

Да, дѣйствіе—«ради созерцанія и объекта его»: «у дѣйствующихъ цѣль—созерцаніе». Въ этомъ ключъ къ разгадкѣ тайнъ творчества природы. Всѣ дѣйствія вытекаютъ изъ созерцанія и стремленія къ нему и, какъ происшедшія изъ созерцанія, однородны съ нимъ: «чего не смогли достичь прямой дорогой, то ищутъ уловить, блуждая окольнымъ путемъ». Послѣднимъ путемъ идетъ природа, прямая же дорога—дорога высшей части души; это—извѣстная уже намъ дорога къ уму и единому. Мы ознакомимся съ этой дорогой впослѣдствіи. Сейчасъ же намъ важно отмѣтить еще одну весьма важную и многое поясняющую мысль Плотина: параллелизмъ интуицій и жизней. Плотинъ какъ-бы отождествляетъ одно съ другимъ: „всякая жизнь есть какая-нибудь интуиція“, и различнымъ ступенямъ жизни соотвѣтствуютъ различныя степени интуиціи. Мы различаемъ самосозерцаніе универсальнаго ума, интуицію міровой

души, направленную на умъ, и смутную интуицію природы; сообразно этому, надо различать самодовлѣющую жизнь ума, созерцательную жизнь души и «природное творчество». Съ этой точки зрѣнія, «къ созерцанію относится все существующее», ибо творить значитъ «творить какой-нибудь видъ, т. е. наполнить все созерцаніемъ». Выражаясь проще, творчество естъ видотворчество, а видотворчество вытекаетъ изъ созерцанія видовъ производящей природой, которая дѣятельна, а не абсолютно созерцательна по той причинѣ, что ея интуиціи мало совершенны [10]).

Своеобразное ученіе Плотина о творчествѣ природы настолько непривычно для насъ, что нуждается еще въ нѣсколькихъ поясненіяхъ. Во-первыхъ, намъ надо обратить вниманіе на рѣзкое различіе, дѣлаемое Плотиномъ (вслѣдъ за Аристотелемъ) между активностью (energeia) и дѣятельностью (praxis). Плотинъ считаетъ, что высшая активность, „первая жизнь"—интуиція, умозрѣніе, ко отнюдь не практическая дѣятельность. Болѣе того. по его мнѣнію, конечная цѣль даже практической дѣятельности — умозрѣніе (добра). Съ этой точки зрѣнія, практическую дѣятельность можно разсматривать, какъ несовершенство умозрѣнія. Такова дѣятельность природы, какъ „послѣдняго" міровой души, съ ея смутной интуиціей.

Во-вторыхъ, намъ надо вникнуть въ сущность различія ученій античныхъ философовъ о созданіи міра. Это различіе доксографы опредѣляли такъ: одни философы учили, что міръ возникъ хронологически (kata chronon), а другіе—что онъ возникъ идеально (kat'epinoian); въ первомъ случаѣ создавать, чаще всего, означало рождать, во второмъ же создавать означало мыслить: какъ геометръ мыслью создаетъ свои чертежи, такъ и природа своей интуиціей создаетъ виды и формы вещей.

Въ-третьихъ, намъ надо все время помнить, что нашъ міръ есть *менѣе* реальный міръ. Поэтому онъ есть лишь отраженіе идеальнаго міра, т. е. его виды и понятія (мы бы сказали: его геометрическія формы и его разумность) лишь отраженіе понятій, имманентныхъ природѣ, которыя, въ свою очередь, отраженіе понятій разумной міровой душой, „послѣдней" отъ ума. Выражаясь болѣе современнымъ языкомъ, можно сказать такъ: понятія, идеи универсальнаго самосозерцающаго ума передаются обращенной къ нему разумной части міровой души, а отъ послѣдней—природѣ, которая, дѣйствующая и неспокойная въ силу своего несовершенства, «видотворитъ» своей неясной интуиціей матеріальный міръ.

Всѣ трудности пониманія ученія Плотина будутъ преодолѣны, если мы отчетливо усвоимъ два ряда его мыслей: 1) творить значитъ интуитивно мыслить; творить матеріальное значитъ несовершенно мыслить

интуитивно; 2) природа есть низшая часть міровой души, цѣль которой, подобно цѣли индивидуальной души,—умозрѣніе.

Первый рядъ мыслей исторически связанъ съ философіей Аристотеля. По Аристотелю, какъ мы видѣли, все существующее естественно имѣетъ въ себѣ самомъ начало своего движенія, и природа является живой телеологически дѣйствующей силой. Такъ понимаемая, она почти отождествляется съ „первымъ находящимся въ движеніи двигателемъ“, небомъ, и вся жизнь ея имѣетъ своимъ источникомъ божественное движеніе, движеніе отъ „перваго неподвижнаго двигателя“— ума. Но какъ понимать движеніе ума?—«Умъ движется подъ вліяніемъ мыслимаго», „желаемое и мыслимое движетъ неподвижное“. Иными словами, движеніе ума есть его мышленіе, которое Аристотель представлялъ какъ непосредственное мышленіе умомъ самого себя, какъ умозрѣніе, каковое, по Аристотелю, есть самая самодовлѣющая жизнь и самая полная активность. Итакъ, источникъ мірового движенія и жизни природы— интуиція ума.

Аристотель различаетъ умозрѣніе и познаніе. Отношеніе между ними аналогично отношенію между умомъ и душой. Но, съ другой стороны, онъ дѣлаетъ различіе и между познаніемъ и искусствомъ, техникой: первое относится къ сущему, а второе—къ генезису. При этомъ онъ проводитъ аналогію между техникой, творчествомъ и дѣятельностью природы. Творчество природы онъ сводитъ къ ея безсознательной активности, несознательному цѣлестремленію. Въ этомъ мѣстѣ онъ близокъ къ ученію Плотина о творчествѣ природы съ его тремя ступенями интуицій (ума, души и природы), и фраза Плотина: «hothen oude, oide, monon de poiei» (IV, 4, 13) тѣснѣйшимъ образомъ связана съ Аристотелемъ (Phys, II 8, 199ᵇ25 : atopon... bouleuetai; cp. gen. an. 4, 770ᵃ9 : esti... physis). Ученіе о «творчествѣ» (или «техникѣ») природы, какъ результатѣ смутныхъ интуицій ея, стремящейся къ высшему благу, какъ источнику своей жизни и движенія, весьма близко Аристотелю.

Духъ философіи Аристотеля дышетъ въ ученіи Плотина. Однако, у Аристотеля мы затруднились бы найти вполнѣ развитое ученіе о природѣ, ея созерцаніи—творчествѣ и ея отношеніи къ міровой душѣ. Выше обозначенный второй рядъ мыслей Плотина нуждается еще во второмъ источникѣ. Какой же это источникъ? Вникая въ ученіе Плотина о природѣ, мы безъ труда находимъ въ немъ сродство съ ученіемъ Плотина о назначеніи человѣка. Намъ вспоминается ученіе о созерцательной жизни, какъ идеальной и совершенной, ученіе о настоящемъ, внутреннемъ человѣкѣ и «томъ и другомъ вмѣстѣ», объ обращеніи къ уму, о путяхъ добродѣтели и политической дѣятельности, какъ низшей жизни. Развѣ не то же самое мы видимъ здѣсь: конечная цѣль всего

существующаго—созерцаніе; есть три степени созерцанія—ума, души и природы; интуиціи послѣдней смутны, и понятія ея заимствованы и ослаблены; она практически дѣятельна, но отдалена отъ высшей активности—молчаливаго созерцанія. Мы встрѣчаемся въ данномъ случаѣ со всѣмъ арсеналомъ пиѳагорейско-орфическихъ представленій. Напомнимъ при этомъ, что, какъ извѣстно, именно въ пиѳагорейской литературѣ особенно было развито ученіе о міровой душѣ, и Physis была однимъ изъ персонажей орфическаго богословія. Тотъ аристотельствующій пиѳагореизмъ, о которомъ шла рѣчь во второй главѣ «Пролегоменъ» къ настоящей работѣ, по всей вѣроятности, и давалъ контекстъ для ученія Плотина. Но въ той же главѣ уже было отмѣчено, что въ этомъ пиѳагореизмѣ не было еще рѣзкаго обособленія аристотелизма отъ стоицизма, и постольку ученіе о логосахъ есть и у Плотина. Анализъ этого ученія входитъ въ слѣдующую главу, и мы пока еще не рѣшили, что въ этомъ ученіи отдать Аристотелю и что Стоѣ. Но какое бы рѣшеніе мы не вынесли, ясно одно: если гдѣ-нибудь Плотинъ и сближался съ Стоей, то это было именно въ его ученіи о природѣ. Здѣсь именно онъ оперируетъ ихъ понятіями—судьбой, промысломъ, психологизированнымъ Эротомъ, логосами и природой. Но даже и сейчасъ, еще до анализа, намъ ясно, что natura sive deus пантеистовъ-стоиковъ и logos, какъ pneuma и sperma божества у стоиковъ, отнюдь не physis, какъ eschaton міровой души у Плотина, и не смутная интуиція, возбуждающая безпокойное движеніе и стремленіе къ совершенству, у него же [11]).

Какъ возникъ міръ? Три отвѣта на этотъ вопросъ мы услыхали. Первый, іудейско-христіанскій, отвѣтъ гласилъ: міръ, въ томъ числѣ и матерія, сотворенъ Богомъ-Творцомъ. Второй, стоическій, отвѣтъ таковъ: міръ рожденъ природой, отождествившейся съ богомъ. И послѣдующіе вѣка будутъ, вслѣдъ за христіанами и стоиками, возводить возникновеніе міра то къ Богу-Творцу, то къ natura naturans: отвѣты будутъ черпаться то изъ богословія, то изъ натурфилософіи. Что же станетъ съ третьимъ отвѣтомъ: міръ—видотворчество низшей части міровой души. Этотъ отвѣтъ не затеряется въ исторіи философіи: онъ, въ преобразованномъ видѣ, станетъ излюбленнымъ отвѣтомъ не богослововъ и не натуралистовъ, но философовъ. Подставимъ, какъ разъ уже дѣлалось, вмѣсто термина «общая душа», «душа вообще» (psyche безъ члена), терминъ «сознаніе вообще». Тогда нашъ отвѣтъ преобразуется слѣдующимъ образомъ: «міръ есть видотворчество сознанія вообще». Какъ не вспомнить намъ здѣсь дуализма вещи въ себѣ (плотиновой матеріи) и формъ познанія новаго трансцендентальнаго идеализма! Пресловутое «сознаніе вообще» въ исторіи новаго идеализма понимается двояко: то

подъ нимъ понимаютъ божественное сознаніе (божественную интуицію; ср. «первую интуицію», интуицію ума у Плотина); то оно—лишь человѣческое транссубъективное сознаніе, «общезначимое», какъ говорятъ нѣмцы, и тогда, по увѣренію нѣмецкихъ же идеалистовъ, оно имѣетъ лишь формальный характеръ. Не напоминаетъ ли ученіе о транссубъективномъ сознаніи видотворчества природы, какъ несовершенной міровой души, у Плотина? Но тогда Кантъ черезъ англійскихъ неоплатонниковъ не связывается ли съ Плотиномъ?

И не только Кантъ. Когда мы читаемъ Шеллинга, напримѣръ, его забытое «Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur» и находимъ тамъ утвержденія, что «Das Dunkelste aller Dinge, ja das Dunkel selbst nach einigen, ist die Materie», и что «Prinzip des Lebens ist also nur die Ursache einer bestimmten Form des Seins», каковымъ является «die gemeinshaftliche Seele der Natur», намъ вспоминается Плотинъ. Когда въ другихъ сочиненіяхъ Шеллинга мы встрѣчаемъ утвержденія: «Nur also inwiefern die Natur sich selbst wieder in Totalität und absolute Einheit der Formen verklärte—nur insofern wäre sie ein Spiegel der göttlichen», «In der Anschauung selbst also müsste der Grund liegen, warum der Materie jene Kräfte notwendig zukommen» и мн. др., намъ также вспомиıается Плотинъ. Любитель историческихъ параллелей можетъ найти много матеріала для историческаго расшифровыванія и въ современной философіи, напр., у Риккерта, Когена или Шуппе. Но мы не хотимъ ни архаизировать новую философію, ни модернизировать Плотина. Мы будемъ считать нашу цѣль достигнутой, если намъ удалось доказать два положенія: 1) оригинальный вкладъ Плотина въ философію (по крайней мѣрѣ, поскольку мы не умѣемъ назвать его предшественниковъ)—его ученіе о «физическомъ творчествѣ», какъ смутной интуиціи природы; 2) это ученіе является историческимъ *корнемъ* (только корнемъ) трансцендентальнаго формальнаго идеализма [11].

V. Душа.

На вопросъ о томъ, что такое физическій міръ и какъ понять причинность его, Плотинъ отвѣтилъ своимъ ученіемъ о видотворчествѣ природы, какъ «послѣдняго» міровой души. Такимъ образомъ, Плотинъ для объясненія физическаго міра и физическихъ процессовъ отсылаетъ насъ, прежде всего, къ психическому. Что же такое психическое? Что такое душа?

1. Основное понятіе психологіи Плотина—душа вообще. Исходя именно изъ нея, Плотинъ объясняетъ все существующее въ эмпирическомъ мірѣ, какъ тѣла, такъ и индивидуальныя души. Но и тѣла и индивидуальныя души даны намъ какъ множественность. Спрашивается, какъ согласовать съ этой множественностью единство души вообще; иными словами, какимъ образомъ понять душу, какъ единое и множественное (hen kai polla).

Основной тезисъ Плотина гласитъ: душа есть среднее между недѣлимой и дѣлимой сущностью. Понимать этотъ тезисъ надо слѣдующимъ образомъ: душа состоитъ изъ недѣлимаго и дѣлимаго; недѣлимое въ ней—высшее, «тамошнее», а дѣлимое—низшее, здѣшнее, т.-е. связанное съ тѣлами. Но такой тезисъ, съ перваго взгляда, уже сразу же въ двухъ пунктахъ нарушаетъ единство души: именно, и душа дѣлится на двѣ части и также; въ свою очередь, дѣлима вторая, низшая часть. Сосредоточимся сперва на второмъ пунктѣ—дробленіи души по тѣламъ.

Для преодолѣнія этой апоріи Плотинъ сперва выставляетъ тезисъ о единствѣ души въ данномъ единичномъ тѣлѣ, а затѣмъ—тезисъ о единствѣ душъ во многихъ тѣлахъ. Разсмотримъ первый тезисъ, который Плотинъ формулируетъ такъ: «дѣлимое (въ душѣ) дѣлится недѣлимо», т.-е. душа, вступая, какъ цѣлое, въ тѣло въ его цѣломъ, присутствуетъ въ каждой точкѣ тѣла какъ цѣлое. Такимъ образомъ, дѣлимость души въ тѣлѣ означаетъ лишь то, что душа находится во всѣхъ частяхъ тѣла, но, такъ какъ она находится во всѣхъ нихъ какъ цѣлое, то она недѣлима. Не имѣя величины, хотя и сосуществуя со всякой величиной, душа, сама по себѣ, недѣлима и цѣлостна, являясь дѣлимой лишь по отношенію къ тѣламъ, такъ какъ послѣднія, вслѣдствіе своей

дѣлимости, не могутъ принять душу безъ дѣленія. Такимъ образомъ, дѣлимость есть состояніе тѣлъ, а не души.

Тезисъ о цѣлостности души сталкивается съ ученіемъ стоиковъ о томъ, что душа состоитъ изъ частей, что и ощущенія—части души, а «руководящая» часть души является центромъ, куда передаются и ощущенія. Плотину стоическая теорія кажется совершенно неправильной, при чемъ основное возраженіе слѣдующее: въ стоической теоріи непонятно, кто, собственно говоря, ощущаетъ, только ли руководящая часть души или же и остальныя; если только руководящая часть, то какъ объяснить локализацію ощущеній, а если и остальныя части души, то зачѣмъ нужно особая руководящая часть и какимъ образомъ изъ разныхъ ощущеній возникаетъ единый объектъ познанія. Итакъ, для Плотина стоическое ученіе о частяхъ души непріемлемо: душа въ тѣлѣ цѣльна [1]).

2. Но душа цѣльна не только въ данномъ единичномъ тѣлѣ. Надо доказать еще другой тезисъ: всѣ души суть единая душа. Такое положеніе звучитъ весьма парадоксально, такъ какъ изъ него, повидимому, вытекаетъ слѣдствіе, что все переживаемое мной долженъ переживать и другой человѣкъ, что это же должна переживать и вселенная, что, наконецъ, души разумныхъ существъ, звѣрей и растеній тождественны. Но Плотинъ думаетъ, что такое слѣдствіе неправильно: я и другой человѣкъ имѣли бы одни и тѣ же переживанія лишь въ томъ случаѣ, если бы и тѣла наши были тождественными; получаемое частью впечатлѣніе можетъ и не доходить, въ видѣ отчетливаго ощущенія, до цѣлаго.

Тѣмъ эмпирическимъ фактомъ, на которомъ Плотинъ базируетъ свое ученіе о единствѣ душъ, является симпатія. Всѣ явленія симпатіи объяснимы лишь при допущеніи единства душъ. То же, что побуждаетъ другихъ прибѣгать къ ученію о частяхъ души, для Плотина является лишь *потенціями* единой души, причемъ множественность этихъ потенцій отнюдь не нарушаетъ единства души: «вѣдь и въ сѣмени множество потенцій, и, все же, оно едино, и изъ него единаго—множественное единое». Чтобы уразумѣть такое представленіе о душѣ мы должны отказаться отъ матеріалистической теоріи дѣлимости души и отъ матеріалистическихъ иллюстрацій. Вмѣсто этого мы должны исходить изъ представленія о душѣ, какъ безтѣлесной сущности, и нашъ вопросъ о единствѣ души преобразовать въ вопросъ: «какъ едина сущность во многихъ вещахъ?» Тогда единство будетъ пониматься какъ *логическое* единство, и Плотинъ пользуется здѣсь аналогіей съ научной системой: наука, какъ система, едина; каждое понятіе ея потенціально включаетъ въ себя всѣ другія понятія. Въ этомъ же смыслѣ едина душа вообще и едины индивидуальныя души.

Апоріи, связанныя съ ученіемъ о частяхъ души, вытекаютъ, по мнѣнію Плотина, изъ неяснаго пониманія понятія «часть». Понятіе «часть» примѣнимо по отношенію къ физическимъ и математическимъ величинамъ, но душа не есть величина, и, поэтому, нельзя говорить о частяхъ ея. Такимъ образомъ, Плотинъ, вопреки стоикамъ, отстаиваетъ единство души противъ дробности ея и, вопреки нѣкоторымъ платоникамъ, неправильно, по его мнѣнію, понимавшимъ текстъ Платона, отстаиваетъ самостоятельность отдѣльной души противъ полнаго сліянія ея, какъ части, съ душой вообще: «Душа не имѣетъ частей» даетъ два вывода: 1) всякая душа цѣлостна (противъ стоиковъ); 2) всякая душа не есть часть иной души, напр., души вообще (противъ платониковъ).

Такимъ образомъ, Плотинъ стремится соединить психологическій монизмъ съ психологическимъ плюрализмомъ. Надо сознаться, что такая позиція Плотина чрезвычайно трудна для пониманія, и онъ самъ сознаетъ (IV, 3, 2), что его аналогія съ наукой, напримѣръ, съ геометріей, какъ системой теоремъ, даетъ недостаточное объясненіе (почему одна душа — міровая, а другія — лишь части міра?). Все же уяснить его мысль мы можемъ. Именно, всѣ души возникаютъ изъ ума и до извѣстнаго предѣла сохраняютъ единство, но далѣе, смотря по тому, на что обращена ихъ дѣятельность, онѣ индивидуализируются, при чемъ различія между ними основаны на болѣе близкомъ или болѣе далекомъ отношеніи душъ къ интеллигибельному міру: такъ, чѣмъ ближе душа къ тому міру, тѣмъ она совершеннѣй. Что же касается отдѣльной души, то она — единство со многими потенціями. Такъ, слѣдовательно, душа въ себѣ есть единое, а по отношенію къ другимъ душамъ—единое и иное. Можетъ быть, вышеизложенныя мысли Плотина намъ станутъ яснѣе, если мы представимъ себѣ ихъ динамически: душа есть динамическое единство, по мѣрѣ удаленія отъ своего источника (ума) постепенно слабѣющее и разсѣивающееся, въ чемъ проявляется индивидуализація души.

Однако, мы должны сознаться, что наши иллюстраціи не дѣлаютъ контекста мысли Плотина вполнѣ яснымъ, а, съ другой стороны, говорятъ больше того, что говоритъ самъ Плотинъ. Въ ученіи Плотина, надѣемся, все же двѣ мысли для насъ уже вполнѣ выяснились: 1) всякая душа есть недѣлимое единство (тезисъ о единствѣ души), 2) индивидуальная душа не есть часть вселенской души (тезисъ объ индивидуальности души). Лишь третья мысль намъ еще не ясна: какъ *индивидуализируется единая* общая душа? Но мы уже знаемъ, что эта индивидуализація связана съ отношеніемъ души къ тѣлу, ибо тѣло — принципъ дробленія и отчужденія отъ высшаго міра. Поэтому нужда

въ уясненіи данной мысли подводитъ насъ къ проблемѣ о «нисхожденіи души въ тѣла»[2]).

3. Нисхожденіе души въ тѣло Плотинъ представляетъ, по образцу извѣстныхъ орфическихъ ученій Эмпедокла и Платона, какъ заключеніе въ оковы, гробъ, подземную пещеру, какъ слѣдствіе потери душою ея крыльевъ. Однако, по Плотину, не всегда для души зло — сообщать тѣлу бытіе и совершенство. Представляя отношеніе данной души къ данному тѣлу, какъ заботу объ этомъ тѣлѣ, Плотинъ различаетъ вселенскую душу отъ нашихъ душъ въ томъ смыслѣ, что первой присущъ лишь общій промыслъ о космосѣ, тогда какъ «забота» индивидуальной души направлена и на частичное. Вообще говоря, самый фактъ «заботы» души о тѣлѣ и совершенствѣ его не представляется Плотину зломъ, ибо не всякій видъ заботы о низшемъ отражается неблагопріятно на совершенствѣ заботящагося. Именно, вселенская душа, правящая небомъ лишь посредствомъ общаго промысла, внѣшняя по отношенію къ нему, состоящему изъ совершеннаго огненнаго элемента, не терпитъ никакого ущерба и не «погружается» въ тѣло: «она стоитъ всегда въ отношеніи къ тамошнему, приводя въ порядокъ эту вселенную невмѣшивающейся въ дѣла ея потенціей».

Этимъ вселенская душа отличается отъ человѣческихъ душъ. Въ дѣятельности индивидуальныхъ душъ слѣдуетъ различать два момента: 1) единеніе съ вселенской душой; 2) погруженіе въ тѣло. Дѣло въ томъ, что дѣятельность души можетъ быть троякой: во-первыхъ, интеллектуальной, что сближаетъ душу съ умомъ; во-вторыхъ, направленный на самое себя съ цѣлью самосохраненія; въ третьихъ, направленной на то, что ниже ея. Если бы душа обладала лишь первой дѣятельностью, она не отрывалась бы отъ интеллигибельнаго міра и пребывала бы въ полномъ единствѣ съ вселенской душой. Но индивидуальная душа, самоутверждаясь, переходитъ къ частичному, обособленному существованію, удаляется отъ вселенской души, начинаетъ отличаться отъ нея и, ставъ частью и обособившись, слабая и преисполненная массой мелкихъ заботъ, смѣшивается съ внѣшними вещами и глубоко проникаетъ въ тѣло. Въ этомъ обособленіи и увлеченіи заботой о частичномъ и состоитъ погруженіе души въ тѣло; возстановленіе же ея интеллектуальной жизни является ея обратнымъ возвращеніемъ въ идеальный міръ. И если послѣднее будетъ, то воплощеніе души вовсе не является непремѣнно зломъ, ибо оно даетъ душѣ знаніе и служитъ для нея развитіемъ ея потенцій.

Но погруженіе души въ тѣло является не только слѣдствіемъ ея свободнаго самоутвержденія и обособленія. Оно также и необходимое слѣдствіе вѣчнаго закона. Дѣло въ томъ, что въ природѣ каждаго су-

щества лежитъ необходимость производить низшее. Такъ, напримѣръ, единое развиваетъ изъ себя интеллигибельный міръ, послѣ котораго возникаютъ души и тѣлесный міръ. Вотъ эта-то внутренняя необходимость и заставляетъ душу сообщать ея силы и дѣйствія чувственному міру и, тѣмъ самымъ, обособляться и погружаться въ тѣло. Однако, душа не всецѣло погружена въ тѣло, какъ стоящій въ водѣ человѣкъ не всецѣло погруженъ въ воду: лучшая часть ея вѣчно пребываетъ въ идеальномъ мірѣ и направлена къ уму, а не на тѣло. Правда, обѣ эти части—погруженная въ заботу о тѣлѣ и направленная къ уму—стоятъ въ гармоніи другъ къ другу лишь у вселенской души; у человѣческой же души превалируютъ мелкія заботы о своемъ тѣлѣ.

У Плотина та часть его психологіи, которая говоритъ о нисхожденіи души въ тѣло, носитъ ярко выраженный религіозный характеръ и тѣсно связана съ орфико-пиѳагорейскими представленіями о душѣ и ея доземномъ существованіи. Мы не станемъ входить въ детали этой религіозной психологіи и отмѣтимъ лишь основныя положенія ея. «Погруженіе души въ тѣло» Плотинъ понимаетъ и психологически, какъ заботу души о тѣлѣ, и физически, какъ вхожденіе души въ тѣло. Говоря объ этомъ погруженіи, мы должны различать вселенскую душу и человѣческія души. Вселенская душа, съ ея лишь общимъ промысломъ, не нисходитъ въ тѣло космоса, но, скорѣе, напротивъ, космосъ находится въ ней: она господствуетъ и владѣетъ, не подчиняясь и не связываясь. Такъ надо понимать одушевленность космоса. Что же касается человѣческихъ душъ, то онѣ—то, о чемъ онѣ мыслятъ: это объясняетъ ихъ нисхожденіе къ тѣлу и восхожденіе къ уму. Для нихъ погруженіе въ тѣло означаетъ мелочныя заботы о тѣлѣ. Но, съ другой стороны, это погруженіе иллюстрируется и физической картиной, какъ полученіе душой своего тѣла, сообразно ея предшествующей жизни, на небѣ. Тамъ, на этомъ небѣ, души получаютъ тѣла и входятъ затѣмъ въ земныя тѣла.

Все это—иллюстраціи и религіозные образы. Философская мысль ими мало проясняется. Наиболѣе проясненію ея служатъ размышленія Плотина надъ тѣмъ, каковъ смыслъ выраженія: «душа находится въ тѣлѣ». По мнѣнію Плотина, это выраженіе нельзя понимать буквально. Именно, мы не должны никогда забывать, что душа имматеріальна. Но если это такъ, тогда душа не можетъ находиться въ пространствѣ и занимать опредѣленное мѣсто въ немъ. Такимъ образомъ, мы не должны понимать наше выраженіе физически или геометрически. Понятно, конечно, что отношеніе между душой и тѣломъ не можетъ быть и отношеніемъ части къ цѣлому и обратно. Какъ же, въ такомъ слу-

чаѣ, понимать нахожденіе души въ тѣлѣ? Его нельзя понимать и въ смыслѣ отношенія состоянія къ субъекту, т.-е. душа не есть состояніе матеріальнаго субъекта, подобно, напримѣръ, цвѣту. Далѣе, душа не является и видомъ для матеріи, ибо она отдѣляема отъ матеріи и есть то, что именно и привноситъ видъ въ матерію. Наконецъ, душа не находится въ тѣлѣ и такъ, какъ рулевой на кораблѣ, ибо она находится повсюду въ тѣлѣ; ея отношеніе къ тѣлу не есть и отношеніе искусства къ орудію, такъ какъ таковое отношеніе, правда, во многомъ аналогичное, все же слишкомъ внѣшнее.

Какъ же тогда понимать нахожденіе души въ тѣлѣ? По Плотину, она находится въ тѣлѣ, какъ свѣтъ въ воздухѣ. Эта картина даетъ намъ удовлетворительное рѣшеніе всѣхъ нашихъ вопросовъ. Нисхожденіе души въ тѣло означаетъ для тѣла освѣщеніе его темной матеріи душой, т.-е. видотворчество души, а для души это нисхожденіе — постепенное ослабленіе силы ея свѣта по мѣрѣ удаленія его отъ первоисточника свѣта.

Эта динамически - оптическая картина, пожалуй, лучше всего, рѣшитъ всѣ наши затрудненія. Отъ ума, какъ отъ солнца, исходитъ свѣтъ, и этотъ заимствованный свѣтъ есть душа. Эта душа, какъ заимствованная сила свѣта, соприкасается съ областью темнаго воздуха, космосомъ, и даетъ ему общее освѣщеніе. До сихъ поръ мы имѣемъ дѣло съ единой вселенской душой. Но, далѣе, отдѣльные лучи постепенно проникаютъ въ самую область темнаго воздуха, тѣмъ самымъ, отдѣляясь отъ общаго свѣта, слабѣя въ своей силѣ и обособляясь. Такъ возникаютъ отдѣльныя души и низшія психическія силы. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ говорить объ обособленіи. Тѣмъ не менѣе, нельзя же говорить, что эти лучи и служащій имъ источникомъ свѣтъ не есть единое. Конечно, все это—одна и та же единая сила свѣта. При этомъ надо подчеркнуть именно понятіе силы, чтобы не затемнить дѣла *пространственными* картинами, иными словами, все время надо помнить, что душа имматеріальна и не является пространственной величиной [3]).

4. Мы выяснили уже три тезиса Плотина—о цѣлостности индивидуальной души, о единствѣ психическаго вообще и объ индивидуализаціи человѣческихъ душъ. Всѣ эти тезисы становятся ясными лишь тогда, когда мы перестаемъ пользоваться матеріалистическими и геометрическими представленіями, иными словами, когда мы приходимъ къ убѣжденію объ имматеріальности и непротяженности души. Такимъ образомъ необходимымъ условіемъ для пониманія психологіи Плотина является преодолѣніе психологическаго имматеріализма.

Преодолѣніе психологическаго матеріализма имѣетъ не только те-

оретическое значеніе. Подобно тому, какъ ученіе о единствѣ души влечетъ за собой, въ качествѣ этическаго вывода, заповѣдь стремленія къ уму, такъ и психологическій матеріализмъ противорѣчитъ ученію о безсмертіи: если душа есть тѣло, то, такъ какъ тѣло уничтожимо, смертна и душа. Вотъ почему именно въ трактатѣ „О безсмертіи души“ мы найдемъ, въ самомъ началѣ этого трактата, ученіе о томъ, что такое душа, въ связи съ критикой матеріалистическихъ теорій.

Плотинъ въ своей критикѣ матеріализма имѣетъ въ виду три матеріалистическихъ ученія: ученіе объ элементахъ, атомизмъ и стоическій матеріализмъ. Первый взглядъ, по всей вѣроятности, іонійскій гилозоизмъ, опровергается имъ слѣдующимъ образомъ: 1) элементы, сами по себѣ, безжизненны и получаютъ жизнь исключительно благодаря привходящей извнѣ душѣ; 2) ясно, что не можетъ быть источникомъ жизни и совокупность этихъ безжизненныхъ элементовъ. Такимъ образомъ, душа не есть ни элементъ, ни совокупность элементовъ,

Разобравъ „элементарную“ теорію, Плотинъ переходитъ къ атомизму: атомы, собираясь вмѣстѣ, своимъ единеніемъ создаютъ душу. По мнѣнію Плотина, атомизмъ, кромѣ общихъ возраженій, встрѣчаетъ въ психологіи еще рядъ специфическихъ затрудненій.

Прежде всего, онъ совершенно не объясняетъ „симпатіи“ въ томъ смыслѣ, что каждая часть души переживаетъ то, что происходитъ съ душой въ цѣломъ. „Симпатія“ указываетъ на единство души, но единство души, разумѣется, не можетъ быть отождествляемо съ внѣшнимъ соединеніемъ атомовъ безъ взаимнаго проникновенія. Кромѣ того, каждое тѣло есть соединеніе матеріи и вида, и душа, какъ простая сущность, можетъ быть или матеріей или видомъ. Но она, ясно, не является матеріей и не является также „состояніемъ“ матеріи, такъ какъ матерія не образуетъ, сама по себѣ, своихъ состояній: матерія сама нуждается для этого въ формирующемъ принципѣ, каковымъ *и является* душа.

Итакъ (здѣсь Плотинъ уже борется съ стоиками), душа не есть *состояніе матеріи*. Душа, какъ таковая, есть формирующій принципъ, и не только формирующій, но и сохраняющій. Если бы существовали только тѣла, то все находилось бы въ постоянномъ измѣненіи, въ томъ числѣ и то тѣло, которое называлось бы душой. Въ этомъ случаѣ все было бы неоформленнымъ и измѣнчивымъ, міръ зависѣлъ бы отъ преходящихъ тѣлъ, въ немъ бы не было порядка и разумности, и все было бы предоставлено случайности. Вотъ почему стоики, уча, что душа есть тѣло, все же утверждаютъ, что *до* тѣлъ долженъ быть данъ «лучшій видъ» души, *подъ каковымъ они понимаютъ* мыслящій духъ и разумный огонь. Но Плотину стоическій пневматизмъ кажется совершенно не-

состоятельнымъ. Что значитъ стоическое утвержденіе: «душа есть духъ»? Если подъ духомъ понимать всякій «духъ» (въ смыслѣ теплаго воздуха), то это не согласуется съ утвержденіемъ стоиковъ, что, кромѣ тѣлъ, надо еще принять другую «дѣятельную природу», да, кромѣ того, есть тысячи неодушевленныхъ пневмъ. Если же этотъ духъ—духъ, особымъ образомъ существующій, то такой духъ есть или нѣчто реальное или ничто; въ послѣднемъ случаѣ онъ—пустое слово, а въ первомъ, какъ отличный отъ матеріи, онъ имматеріаленъ, не состоитъ изъ матеріи и есть не тѣло, но понятіе, разсудокъ (logos). Такимъ образомъ, матеріалистическій спиритуализмъ стоиковъ долженъ быть, во всякомъ случаѣ, отвергнутъ.

Плотинъ приводитъ, сверхъ указанныхъ, цѣлый рядъ общихъ возраженій противъ матеріализма. *Первый* такой аргументъ его формулируется такъ: если душа тѣло, то она должна имѣть и свойства тѣла. Тѣло бываетъ или теплымъ или холоднымъ, или твердымъ или мелкимъ, или жидкимъ или плотнымъ, или чернымъ или бѣлымъ и т. п., при чемъ, имѣя каждое изъ этихъ свойствъ, тѣло сообщаетъ его (а не другія свойства) прочимъ тѣламъ, напр., теплое тѣло согрѣваетъ, холодное—охлаждаетъ и т. п. Но душа, въ противоположность этому, производитъ не только данное дѣйствіе, но и другія: уплотняетъ одно, дѣлаетъ жидкимъ другое, образуетъ черное и бѣлое, легкое и тяжелое и т. п. Такимъ образомъ, дѣйствіе души разнообразно, а дѣйствіе тѣла строго, если можно такъ выразиться, однозначно.

Второй аргументъ Плотина аналогиченъ: данному тѣлу присущъ только одинъ родъ простого механическаго движенія, тогда какъ душевныя движенія разнообразны, вытекая изъ желаній и понятій души. Если бы душа была тѣломъ, она не могла бы имѣть такого разнообразія мотивовъ и свободныхъ выборовъ.

Третье возраженіе: тѣламъ присущъ ростъ, а душѣ—нѣтъ, по крайней мѣрѣ, въ буквальномъ физіологическомъ смыслѣ. Если бы мы допустили, что душа растетъ, мы бы должны были допустить мысль объ усвоеніи ею матеріальнаго, т. е. объ уподобленіи матеріи психическому; кромѣ того, при допущеніи подобнаго тѣлеснаго обновленія души, неразрѣшимой стала бы проблема сохраненія воспоминанія.

Четвертое возраженіе: если бы душа была тѣломъ, то она обладала бы частями и величиной, но мы уже видѣли, что душа цѣлостна и не есть нѣчто количественное. Такимъ образомъ, изъ разнообразія дѣйствій и движеній души, однородности, цѣльности и неколичественности ея слѣдуетъ имматеріальность души.

Слѣдующій циклъ аргументовъ Плотина противъ матеріалистической психологіи сводится къ доказательству, что матеріализмъ не можетъ

дать достаточное объясненіе ни чувственному воспріятію, ни мышленію, ни моральной жизни.

Если душа есть тѣло, то ощущеніе невозможно. При ощущеніи необходимо единство ощущающаго, ибо нельзя предположить, что, напр., глаза и уши ощущают отдѣльно другъ отъ друга: ощущенія должны сходиться въ единомъ центрѣ, каковымъ не можетъ быть тѣло, ибо этотъ центръ долженъ быть единымъ и недѣлимымъ, а тѣло дѣлимо и дробно. Далѣе, если душа есть тѣло, то ничто не можетъ напечатлѣваться на ней: если она жидкое тѣло, то впечатлѣнія должны сливаться, а если она твердое тѣло, то какъ могутъ возникать и запечатлѣваться новыя впечатлѣнія. Наконецъ, матеріалистическая теорія ощущеній не объясняетъ, какъ, въ случаѣ боли въ отдѣльной части тѣла, ощущаетъ эту боль вся душа въ цѣломъ.

Плотинъ подвергаетъ критикѣ стоическую теорію передачи ощущеній руководящей части посредствомъ ряда сложныхъ органовъ, но эта критика его намъ уже извѣстна.

Точно также психологическій матеріализмъ не объясняетъ и мышленія. Мыслить значитъ воспринимать что-либо безъ тѣла, и, слѣдовательно, тѣло не можетъ быть мыслящимъ. Кромѣ того, объектомъ мышленія являются интеллигибельный міръ и непротяженные предметы, и ясно, что душа, если она состоитъ изъ частей и протяженна, не можетъ мыслить простое и непротяженное. Если у насъ есть чистыя отъ тѣлеснаго мысли, то и «мыслящее чисто отъ тѣла».

Наконецъ, психологическій матеріализмъ не объясняетъ и нравственной жизни. Если душа тѣло, то какъ возможны добродѣтели ея? Являются ли онѣ особой пневмой или особой кровью? Сверхчувственный и непреходящій міръ нравственныхъ цѣнностей не можетъ быть тѣлеснымъ.

Однимъ изъ самыхъ интересныхъ возраженій Плотина противъ матеріализма является ученіе о безтѣлесности потенцій или силъ. Всякое дѣйствіе, даже дѣйствіе тѣла, имматеріально, и ошибочно, поэтому, потенціи имматеріальнаго приписывать тѣламъ. Но правда ли, что потенціи даже тѣла имматеріальны? Эту мысль Плотинъ обосновываетъ такъ: количество отлично отъ качества, и каждое тѣло есть нѣчто количественное, но не каждое тѣло есть нѣчто качественное, а въ такомъ случаѣ, качество, отличное отъ количества, отлично и отъ тѣла, разъ тѣло всегда есть нѣчто количественное; далѣе, количественныя измѣненія не затрагиваютъ качества, напр., каждая частица меда, все же, сладка, изъ чего слѣдуетъ, что качество нетѣлесно, и, слѣдовательно, тѣло обязано своей дѣятельностью, въ смыслѣ сообщенія качествъ, нетѣлесному. Наконецъ, если бы потенціи были матеріальны,

то онѣ были бы пропорціональны количеству и массѣ тѣла, но этого нѣтъ, и, слѣдовательно, сила не связана съ величиной тѣла. Итакъ, сами тѣла своими дѣйствіями обязаны имматеріальному.

Если бы душа была тѣломъ, то, смѣшиваясь съ нимъ, она должна была бы, какъ это бываетъ во всякой смѣси, измѣняться, т.-е. уничтожаться, какъ душа. Атомистическая теорія, при этомъ, не позволяетъ намъ допустить полнаго взаимопроникновенія тѣлъ, иными словами, мы не можемъ допустить, чтобы всепроникающая душа была тѣлесной. Такимъ образомъ, стоическая теорія психосоматическаго «смѣшенія» несостоятельна. Также несостоятеленъ и цѣлый рядъ другихъ стоическихъ теорій.

Итакъ, психологическій матеріализмъ отвергнутъ. Изслѣдователи психологіи Плотина почти единогласно отмѣчаютъ, что Плотину принадлежитъ заслуга глубокой и полной систематической критики матеріалистическаго ученія о душѣ. Плотинъ рѣшительно отдѣляетъ душу отъ тѣла, психическое отъ соматическаго, и въ этомъ его огромное философское значеніе. Въ исторіи психологіи Плотинъ долженъ занимать одно изъ первыхъ мѣстъ какъ своимъ ученіемъ объ единствѣ и цѣльности души, такъ, особенно, и своей критикой матеріалистическаго ученія о душѣ. При этомъ все время мы видимъ, что его психологическіе взгляды развиваются на почвѣ систематической оппозиціи стоическому спиритуализму: и въ психологіи, какъ и повсюду, Плотинъ — оппонентъ стоицизма; его имматеріализмъ, точнѣе, асоматизмъ — противовѣсъ стоическому пневматизму или спиритуализму [4]).

5. Но асоматизмъ Плотина идетъ чрезвычайно далеко. Онъ не только не отождествляетъ души съ тѣломъ, но, больше того, совершенно обособляетъ душу отъ тѣла. Поэтому его не удовлетворяетъ ни пиѳагорейское ученіе о томъ, что душа есть гармонія тѣла, ни ученіе Аристотеля о томъ, что душа есть энтелехія тѣла.

Душа не есть гармонія: 1) душа первѣе тѣла, а гармонія есть нѣчто вторичное, несамостоятельное; 2) душа правитъ тѣломъ и борется съ нимъ, но «гармонія», т. е. согласіе въ функціяхъ тѣлъ, не можетъ бороться съ тѣломъ; 3) душа, въ противоположность гармоніи, есть сущность; 4) если гармонія есть гармонія элементовъ тѣла, то такая гармонія даетъ лишь здоровье, но не душу; 5) такъ какъ составъ частей тѣла разнообразенъ, то, слѣдовательно, мы должны допустить и множество душъ въ тѣлѣ; 6) чтобы струны издавали гармонію, необходимъ музыкантъ, но также и для того, чтобы возникла гармонія въ тѣлѣ, нужно, чтобы былъ уже тотъ, кто могъ бы создать ее, т. е. душа; 6) согласно теоріи гармоніи, одушевленное возникаетъ изъ неодушевленнаго и упорядоченное изъ неупорядоченнаго, но это невозможно. Итакъ, душа не гармонія.

Но душа и не энтелехія. По мнѣнію Аристотеля, душа есть форма или видъ тѣла. Но если душа такъ относится къ тѣлу, какъ форма статуи къ мѣди, то, при дѣленіи тѣла, должна дѣлиться и душа, такъ что, если кто-нибудь отсѣкаетъ кусокъ тѣла, то, тѣмъ самымъ, отсѣкаетъ и кусокъ души. Далѣе, тогда было бы невозможно какое бы то ни было отдѣленіе души отъ тѣла, напримѣръ, во время сна. Не была бы возможной и борьба души съ тѣломъ, такъ какъ форма съ матеріаломъ образуетъ единое цѣлое. Наконецъ, самъ Аристотель безсмертный умъ противополагаетъ душѣ, какъ энтелехіи.

Ученіе о душѣ, какъ энтелехіи, не объясняетъ ни ощущающей души, обладающей своими образами внѣ связи съ тѣломъ, ни желающей души, поскольку она стремится къ безтѣлесному, ни растительной души, локализирующейся только въ корнѣ и дающей ростъ сѣмени. Кромѣ того, если душа—неотдѣлимая отъ тѣла форма его, то невозможенъ переходъ души изъ одного тѣла въ другое. Итакъ, душа не форма или видъ тѣла, но сущность, которая можетъ и не нуждаться въ тѣлѣ. Во всякомъ случаѣ, душа получаетъ свое бытіе не отъ тѣла [5]).

6. Мы знаемъ уже, чѣмъ *не* является душа. Но нужно дать, кромѣ критики, и положительное ученіе о душѣ. Итакъ, что же есть душа? Она отлична отъ тѣла и причастна міру сущаго, и отъ нея ведетъ свое происхожденіе міръ множественнаго со всѣми его формами и дѣятельностями. Она вѣчна и источникъ жизни и движенія для тѣлеснаго міра. Она чистая дѣятельность и активность, притомъ невидимой божественной природы.

Подробнѣй всего Плотинъ останавливается на тезисѣ о неаффицируемости души. Аффицируется органъ тѣла, а душа свободна отъ аффекціи. Она лишь создаетъ сужденія, и ея представленія суть не «впечатлѣнія», но понятія и дѣятельности, благодаря которымъ мы познаемъ вещи. Ни добродѣтель, ни порокъ ничего не привносятъ въ душу въ смыслѣ аффекцій, такъ какъ порокъ есть недостатокъ, т. е. не вноситъ въ душу ничего чуждаго, а добродѣтель сводится къ подчиненію ума, что также не означаетъ внѣшней аффицируемости. Подлинная дѣятельность души есть интеллектуальная интуиція, т. е. чистая дѣятельность. Но и мышленіе души, и представленія, и воспріятія, и память суть дѣятельности, активности. Поэтому измѣненіе души можетъ пониматься лишь какъ переходъ отъ потенціи къ активности, но не какъ результатъ внѣшней аффекціи. Даже такъ назыв. пассивная часть души, по мнѣнію Плотина, не подчинена аффекціямъ и измѣненіямъ.

Какъ, съ этой точки зрѣнія объясняется вся наша душевная жизнь, мы увидимъ это позже. Сейчасъ намъ важны не детали и даже не обоснованіе тезиса Плотина, но самый этотъ тезисъ, какъ таковой,

самое содержаніе его. И тезисъ Плотина намъ ясенъ: душа не тѣло, но сущность, и сущность эта—активность. Плотинъ, въ противоположность матеріалистическому представленію о душѣ, выставилъ динамическое представленіе о ней. На вопросъ, что такое душа, Плотинъ отвѣчаетъ: *душа есть потенція и активность, но не тѣло и не возникающее изъ тѣла* [6]).

7. Нами было уже указано, что психологія Плотина имѣетъ сильно выраженный религіозно-нравственный характеръ. Плотинъ отъ психологіи ожидаетъ отвѣта на самые существенные вопросы религіи и нравственности. Такъ, ученіе о единствѣ всѣхъ душъ рѣшаетъ вопросъ о доземномъ предсуществованіи душъ, а ученіе о томъ, что такое душа, даетъ отвѣтъ на вопросъ, какъ жить; наконецъ, критика матеріализма расчищаетъ дорогу ученію о безсмертіи души.

Мы знаемъ уже, какъ существуютъ души до земного рожденія. Онѣ живутъ въ умственномъ мірѣ въ полномъ единеніи съ вселенской душой, безъ воспоминаній и желаній, въ вѣчно блаженномъ настоящемъ, не испытывая умственной бѣдности и умственныхъ затрудненій, но созерцая истину въ ея величіи и полнотѣ. Стремясь къ самоутвержденію, эти души обособляются отъ вселенской души, ослабѣваютъ и начинаютъ заботиться о низшемъ. Такъ — и это первый шагъ паденія души — души переходятъ изъ умственнаго міра въ небесный и здѣсь получаютъ тѣло. Отсюда же души переходятъ уже въ земныя тѣла и погружаются въ заботы о земномъ. Въ зависимости отъ даннаго тѣла, предшествующей жизни, нравовъ и мыслей души, ея стремленій и общенія съ міровой душой опредѣляется вся индивидуальность данной души.

Эта душа не тѣло. Отсюда слѣдуетъ ея безсмертіе. Если бы вселенская душа была смертной, то погибла бы вся вселенная, но разъ безсмертна вселенская душа, то вслѣдствіе однородности, безсмертна и наша душа, какъ принципъ жизни, самосохраненія и движенія. Безсмертіе души слѣдуетъ также и изъ несложности, или простоты, души: простое не можетъ разлагаться на части и погибать. Къ этимъ, мы бы сказали, апріорнымъ доказательствамъ безсмертія души Плотинъ присоединяетъ и эмпирическій аргументъ: многія души и послѣ смерти продолжаютъ благодѣтельствовать, а мантика доказываетъ, что не только эти души, но и другія, безсмертны. Такимъ образомъ, смерть есть не смерть души, но освобожденіе ея отъ узъ тѣла.

Какъ же представляетъ Плотинъ состояніе души послѣ смерти? По мнѣнію Плотина, посмертная участь душъ подчинена закону божественной справедливости, и нельзя никакими усиліями отъ этого закона избавиться. Такъ, дурной господинъ превращается въ раба, богачъ —

въ бѣдняка и т. п., вплоть до воплощенія въ звѣрей и растенія. Въ конечномъ результатѣ, душа окончательно освобождается отъ тѣла и становится такой, какой была до своего земного рожденія. Даже воспоминаніе о прежней земной жизни утрачивается душой, и она вновь всецѣло отдается исключительно блаженному созерцанію вѣчнаго [7]).

8. Человѣческая душа у Плотина вставлена въ рамку общей космической души. Съ этой точки зрѣнія, Плотину представляется возможнымъ говорить и о душѣ звѣздъ, вселенной и земли.

Души звѣздъ — души высшаго ранга. Онѣ не обладаютъ памятью и дискурсивнымъ мышленіемъ и не измѣняютъ своего состоянія. Онѣ не вспоминаютъ о томъ, что онѣ созерцали Бога, такъ какъ онѣ вѣчно созерцаютъ его. Онѣ не вспоминаютъ о своей дѣятельности, круговращеніи, ибо для нихъ нѣтъ времени, и это только мы подчиняемъ ихъ движеніе измѣренію; онѣ не хранятъ воспоминаній о нашихъ ничтожныхъ событіяхъ, о случайныхъ и привычныхъ вещахъ. Вообще, у нихъ, обладающихъ понятіемъ цѣлаго, отсутствуетъ интересъ къ частнымъ мелочамъ. Такимъ образомъ, вся жизнь ихъ заполнена безъ остатка созерцаніемъ цѣлаго. Но, отвергая воспоминаніе у звѣздъ, Плотинъ говоритъ о добродѣтеляхъ ихъ: души звѣздъ обладаютъ менѣе грубыми тѣлами, нежели наши, и потому легче могутъ стать совершенными.

Точно также, какъ звѣзды, обладаетъ душой и земля, такъ какъ, вѣдь, и звѣзды не имѣютъ ни нервовъ, ни плоти, ни крови. И если каждая изъ звѣздъ является частью вселенскаго живого организма, то почему и землѣ не быть таковой же частью и не имѣть внутри себя собственной души?

Что землѣ присуща производящая потенція, вполнѣ очевидно. Менѣе очевидно обладаніе ощущеніями. Насъ смущаетъ, что она не имѣетъ органовъ чувствъ. Вѣдь не имѣютъ этихъ органовъ и небо съ космосомъ, однако, они же обладаютъ со-ощущеніемъ, со-чувствіемъ (synaisthêsis, sympatheia); эта же симпатія, общее космическое чувство, присуща и землѣ. Кромѣ того, мы знаемъ, что слышатъ и лишенныя ушей животныя; точно также и земля можетъ видѣть, слышать, имѣть вкусъ и т. п. Только одной особенностью отличаются ощущенія земли: объектъ ихъ — огромное. Такимъ образомъ, земля обладаетъ растительной душой и производитъ растенія, является животнымъ и производитъ животныхъ и, наконецъ, являясь частью вселенной, обладаетъ умомъ и является богомъ.

Эта земля полна жизни: на ней живутъ животныя и растенія; въ потокѣ жизни ея водъ живутъ живыя существа, которыя населяютъ и воздухъ. И растенія и животныя, по мнѣнію Плотина, обладаютъ

безсмертной душой, и даже въ геологическихъ образованіяхъ Плотинъ видитъ дѣйствіе живой силы земли. Творчество земли Плотинъ объясняетъ, согласно своей общей теоріи творчества, отклоненіемъ души отъ высшаго: ставъ неразумной, она производитъ растенія; дѣлаясь чувственной, она производитъ животныхъ; стремясь къ умственному, она создаетъ человѣка. Иными словами, разнообразіе творчества земли объясняется разнообразіемъ ея положенія по отношенію къ высшему міру.

Такимъ образомъ, Плотинъ выступаетъ въ исторіи психологіи приверженіемъ панпсихизма въ его наиболѣе развитой формѣ. По мнѣнію Плотина, весь космосъ въ цѣломъ, всѣ космическія части въ отдѣльности, наконецъ, земля и весь живой міръ — растенія, животныя и люди, все это имѣетъ душу. И Плотинъ не только выставляетъ это положеніе. Нашъ римскій Фехнеръ идетъ дальше и пытается опредѣлить душевную жизнь всего этого въ деталяхъ: какова душевная жизнь небесныхъ свѣтилъ? Какова душевная жизнь земли и всего земного?

Весь міръ, съ его міровой душой, является для Плотина одушевленнымъ, цѣльнымъ и живымъ организмомъ. И душевная жизнь единаго космическаго организма, по его мнѣнію, выражается, прежде всего, въ соощущеніи, сочувствіи, симпатіи. Разъ міръ во всѣхъ своихъ частяхъ одушевленъ, разъ все является частями живого и одушевленнаго космическаго организма, то все, каждое отдѣльное явленіе, опредѣляется живымъ взаимодѣйствіемъ частей цѣлаго, въ конечномъ счетѣ, его гармоніей. Такъ, выражаясь мѣткими терминами Эдуарда Гартмана, телеологическій панлогизмъ Плотина сочетается съ его органической концепціей причинности. Согласно этой концепціи, вещи не внѣшне опредѣляютъ другъ друга, но объединены общей душевной жизнью и со-чувствіемъ: „die Kausalität, die, äusserlich betrachtet, starre logische Gesetzmässigkeit ist, erscheint innerlich als Gefühlsresonanz, als Sympathie und Antipathie, als Liebe und Hass, als allgemeines Mitempfinden der Teile des Alls mit einander“. Къ явленіямъ этой вселенской симпатіи Плотинъ сводитъ вліяніе звѣздъ, мантику и магію. Наконецъ, изъ симпатіи выводилъ Плотинъ и признаваемыя имъ явленія телепатіи [8]).

9. Мы познакомились съ ученіемъ Плотина о душѣ. Предъ нами прошли его теоріи единства и цѣльности души, его критика матеріализма и его динамическая концепція души, наконецъ, его панпсихизмъ. Каждая изъ этихъ частей его психологіи, мы имѣли возможность въ этомъ убѣдиться, имѣетъ большое философско-психологическое значеніе. Но Плотинъ не только даетъ теоріи общаго характера, его интересъ привлекаютъ и детали душевной жизни.

Въ своей, мы бы сказали, спеціальной психологіи Плотинъ

останавливается преимущественно на двухъ явленіяхъ — ощущеніи и памяти. Объясняется это тѣмъ, что именно ощущенія и память являются специфической особенностью человѣческой душевной жизни, ибо, какъ мы видѣли, души болѣе высокаго ранга, души звѣздъ, не имѣютъ ни чувственныхъ воспріятій, ни памяти. Путь совершенствованія человѣка, мы знаемъ изъ этики, идетъ отъ чувственнаго къ умственному. Этимъ же путемъ пойдемъ мы и въ психологіи.

Такимъ образомъ, предметомъ нашего изслѣдованія является человѣкъ, какъ животное (zōon), и именно изъ его чувственной жизни мы будемъ исходить. Но человѣкъ, какъ животное существо, характеризуется не только какъ чувственно познающее существо, но и какъ аффективное. Поэтому изслѣдованію о человѣческомъ чувственномъ познаніи должно предшествовать общее изслѣдованіе объ аффективной жизни человѣка.

Подъ *аффектами* (pathos) Плотинъ понимаетъ все «то, за чѣмъ слѣдуетъ удовольствіе и страданіе». Что же такое удовольствіе и страданіе? Эти переживанія, по мнѣнію Плотина, не присущи бездушному тѣлу, но также, думаетъ онъ, не присущи они и чистой отъ всего тѣлеснаго душѣ; они присущи лишь соединенію души и тѣлу, соединенію, стремящемуся образовать единство души съ тѣломъ. Въ этомъ приниманіи «худшимъ» «лучшаго», приниманіи, но не полномъ пріятіи, Плотинъ видитъ ключъ къ разгадкѣ данной проблемы: «боль есть познаніе отдѣленія тѣла, лишающагося образа души»; «удовольствіе есть познаніе живымъ существомъ вновь влаживаемой обратно въ тѣло души». Такимъ образомъ, самый аффектъ, иными словами, самое «состояніе» присущи тѣлу, а познаніе этого аффекта принадлежитъ ощущающей душѣ, которая, благодаря своему «сосѣдству», замѣчаетъ его и даетъ объ этомъ знать тому, «во что прекращаются ощущенія». Такимъ образомъ, тѣло испытываетъ боль. Слѣдовательно, боль получаетъ то, что подверглось аффицированію. Пояснимъ сказанное примѣромъ: во время операціи, напримѣръ, подвергается разрѣзыванію тѣлесная масса, непріятное же чувство испытываетъ не только она, но, благодаря сосѣдству, и душа, которая ощущаетъ тѣлесный аффектъ и локализируетъ его, сама, однако, не подвергаясь аффицированію: вѣдь, если бы душа подверглась аффицированію, то, вслѣдствіе своей цѣльности, она не могла бы локализировать боль. Слѣдовательно, мы должны различать самую боль и ощущеніе въ смыслѣ познанія боли, и только послѣднее, по Плотину, является психическимъ фактомъ.

Такимъ образомъ, исходя изъ положенія цѣльности души и дѣлая исходнымъ пунктомъ своихъ разсужденій проблему локализаціи, Плотинъ, который, какъ мы уже знаемъ, отвергалъ стоическое ученіе о

передачѣ впечатлѣній, приходитъ къ утвержденію о неаффицируемости души. Въ процессѣ своихъ разсужденій Плотинъ обособляетъ, мы бы сказали, впечатлѣніе отъ сознанія этого впечатлѣнія, боль отъ познанія боли; первое, т.-е. впечатлѣніе, «аффектъ», Плотинъ считаетъ физіологическимъ фактомъ, второе же, познаніе аффекта, — фактомъ душевной жизни. Въ этомъ и состоитъ смыслъ ученія Плотина объ аффектахъ: блѣднѣетъ, дрожитъ и краснѣетъ тѣло, а душа лишь сознаетъ эти состоянія тѣла, лишь узнаетъ страхъ и стыдъ его. Такимъ образомъ, аффекты суть состоянія тѣла, чисто физіологическія явленія, которыя душа должна сознавать какъ не ея собственныя состоянія, но состоянія тѣла: душа безстрастна и лишена аффектовъ. Такой психологическій выводъ, мы уже знаемъ, имѣетъ огромное значеніе въ этикѣ: аффективная жизнь не есть жизнь души и не относится непосредственно къ ней.

Подвергаясь аффектамъ и испытывая боль, тѣло стремится къ удовольствію и избавленію отъ недостатка. Такимъ образомъ, наши чувственныя *желанія* возникаютъ изъ чувства неудовольствія и недостатка. Слѣдовательно, чувственныя желанія имѣютъ своимъ началомъ также антропологическое единство человѣка, какъ живого существа: ни тѣло, само по себѣ, ни чистая душа чувственными желаніями не обладаютъ. Они присущи «и тому и другому вмѣстѣ»: изъ боли, какъ мы говорили, слѣдуетъ сознаніе ея душой, и душа возбуждаетъ стремленіе удалить причиняющій боль предметъ, изъ чего развивается бѣгство отъ этого предмета. Такимъ образомъ, и по отношенію къ чувственнымъ желаніямъ мы должны признать то, что признали по отношенію къ аффектамъ: съ одной стороны, боль, бѣгство отъ даннаго предмета и движеніе къ противоположному принадлежатъ тѣлу; съ другой стороны, сознаніе боли, возбужденіе соотвѣтствующихъ стремленій и удовлетвореніе принадлежатъ душѣ.

Крайне интересны тѣ тонкія разсужденія, которыми пользуется въ данномъ случаѣ Плотинъ. Онъ различаетъ въ данномъ случаѣ три стороны — тѣло, природу и душу. Чтобы понять это различеніе, намъ надо сперва ознакомиться съ ученіемъ Плотина о природной, *растительной жизни*. Эта жизнь, по мнѣнію Плотина, состоитъ въ *движеніи*, а также въ питаніи, ростѣ и воспроизведеніи, и является дѣломъ природы, которая кладетъ на тѣло отпечатокъ души и дѣйствуетъ по отношенію къ тѣлу, какъ «растительный» безсознательный промыслъ. Примѣняя современную терминологію, можно выразиться такъ: функція «природы» состоитъ въ возбужденіи движеній самосохраненія, функція же «души» — сознаніе.

Теперь намъ станетъ вполнѣ яснымъ ученіе Плотина о чувствен-

ныхъ желаніяхъ. По этому ученію, началомъ желаній является живое тѣло, которое, будучи аффицируемо и испытывая боль, стремится къ противоположному тому, что оно испытываетъ, именно, къ удовольствію, какъ противоположности страданія, и къ полнотѣ, какъ противоположности недостатка. «Природа» же, по этому ученію, является какъ бы матерью желаній аффицированнаго тѣла, старающейся правильно направлять его, тѣмъ самымъ, въ процессѣ исканія средства для удовлетворенія, раздѣляя стремленія тѣла. Наконецъ, душа удовлетворяетъ или отвергаетъ, независимо отъ тѣла, тѣлесныя желанія. Такимъ образомъ, «желаніе, какъ таковое, есть желаніе отца (тѣла); она же (природа) желаетъ вслѣдствіе другого (тѣла) и посредствомъ другого (тѣла), а та (душа) удовлетворяетъ или нѣтъ другое (желаніе тѣла)». Выражаясь проще: терпитъ боль и недостатокъ и движется отъ нихъ къ противоположному тѣло; этимъ тѣломъ движетъ и управляетъ «природа», или источникъ движеній самосохраненія; утверждаетъ же или отрицаетъ желаніе тѣла душа. Пользуясь терминами современной науки, мы могли бы сказать: въ актѣ чувственнаго желанія надо различать три стороны—физіологическую причину (боль и недостатокъ и движенія тѣла), психо-біологическій процессъ (инстинктивное стремленіе къ самосохраненію) и раціонально-психологическую сторону (актъ рѣшенія). Насколько физіологически понимаетъ Плотинъ желанія, видно изъ того, что онъ даже локализируетъ ихъ въ области печени: «область печени есть начало желанія, потому что тамъ преимущественно дѣйствуетъ природное, которое сообщаетъ слѣдъ души печени и тѣлу» [9]).

Въ связи съ желаніями стоятъ у Плотина *страсти* (thumos). То обстоятельство, что склонность къ страстямъ, запальчивости, зависитъ отъ тѣлесныхъ свойствъ, напримѣръ, холодной или горячей крови, указываетъ намъ, что она имѣетъ отношеніе къ организму: тѣло является главнымъ источникомъ страсти. Это видно хотя бы изъ того, что презирающіе тѣло съ гораздо большимъ трудомъ поддаются ей. Однако, съ другой стороны, источникомъ страсти является и душа. Въ самомъ дѣлѣ, мы возбуждаемся не только по поводу насъ самихъ, но и по поводу нашихъ друзей, воспринимая какой-либо противозаконный или противонравственный поступокъ. Такимъ образомъ, гнѣвъ, напримѣръ, предполагаетъ воспріятіе и пониманіе. Происхожденіе гнѣва, слѣдовательно, двойственно, и потому онъ, какъ и всякая аналогичная страсть, относится ни къ тѣлу, ни къ душѣ, но къ «тому и другому вмѣстѣ», т.-е. принадлежитъ человѣку, какъ антропологическому существу, и объясняется уже извѣстной намъ «природой», какъ растительной «физической» силой. Именно, когда человѣкъ, какъ живой и одушевленный тѣлесный организмъ, подвергается воздѣйствію, то возбуждаются кровь

и желчь, благодаря чему возникаютъ ощущенія, которыя даютъ знать душѣ о состояніи организма и наводятъ ее на причину неудовольствія. Иными словами, страсть возникаетъ вслѣдствіе растительной и производящей природы, которая дѣлаетъ тѣло способнымъ къ пріятію пріятныхъ и непріятныхъ ощущеній; именно, снабжая организмъ желчью и слѣдомъ души, природа даетъ способность возбуждаться при видѣ вредныхъ явленій и уничтожать то, что хочетъ уничтожить его. Такимъ образомъ, Плотинъ приводитъ страсть въ тѣсную связь съ желаніемъ и «природой», давая какъ-бы физіологическую теорію страстей въ духѣ современной американской психологіи.

Такова психологія аффектовъ, желаній и страстей у Плотина. Мы можемъ назвать эту психологію физіологической, поскольку ея основнымъ понятіемъ является «живое существо» и растительная природа его, а не душа. Однако, психологія Плотина отнюдь не является тривіальной физіологической психологіей въ томъ смыслѣ, что она стремится психическое свести на физіологическое. Этого у Плотина нѣтъ: къ физіологическому онъ сводитъ лишь явленія ущерба въ организмѣ, движенія организма и стремленія и отвращенія его, но *сознаніе* этихъ явленій, возбужденіе соотвѣтствующихъ движеній и руководство ими принадлежатъ всецѣло психическому. Вотъ эта-то мысль и является кардинальной въ психологіи Плотина: душа *сознаетъ* явленія *тѣла* и *управляетъ* ими. Психологія Плотина одинаково чужда физіологическому матеріализму и чистому психологизму.

Знакомясь съ вышеизложенными теоріями Плотина, мы дошли до того первоначальнаго понятія, къ которому онъ сводитъ свое объясненіе данныхъ явленій: это—«познаніе души». Лишь когда мы выяснимъ это понятіе, мы поймемъ вполнѣ механизмъ аффектовъ, желаній и страстей. Слѣдуя обычному методу Плотина — отъ *проблемы* итти къ *проблемѣ*, мы перейдемъ къ ученію Плотина о познаніи [10]).

10. «*Ощущеніе* чувственныхъ предметовъ является для души или для живого существа воспріятіемъ, при чемъ она сознаетъ привходящія въ тѣла качества и отпечатываетъ въ себѣ виды ихъ». Это воспріятіе можетъ быть или чисто психологическимъ процессомъ или же психофизіологическимъ. Но воспріятіе, какъ чисто психическій процессъ, невозможно, ибо тогда душа воспринимала бы только то, что находится въ ней самой, и это было бы уже не ощущеніемъ, но интеллектуальной интуиціей (noēsis): вѣдь, если бы *душа* воспринимала внѣшнее, то она должна была бы такъ или иначе стать похожей на него, что недопустимо.

Для того, чтобы получилось ощущеніе, недостаточно, чтобы были на лицо лишь душа и внѣшній предметъ. Необходимо еще и третье,

именно то, что могло бы аффицироваться. Съ одной стороны, оно должно подлежать такимъ же аффекціямъ, какъ и внѣшніе предметы, и быть изъ той же самой матеріи, а, съ другой стороны, необходимо, чтобы аффекція его познавалась чѣмъ-то другимъ.

Иными словами, между аффицирующимъ предметомъ и душой, т.-е. между чувственнымъ и умственнымъ, между «получающимъ» и «возвѣщающимъ» должно быть нѣчто третье, могущее уподобляться каждой изъ обѣихъ крайностей. Этимъ третьимъ является органъ познанія: съ одной стороны, онъ сходенъ съ внѣшнимъ предметомъ, поскольку онъ аффицируется; съ другой стороны, онъ подобенъ внутреннему субъекту, поскольку его аффекція становится «видомъ» его. Итакъ, ощущенія возникаютъ благодаря физіологическимъ органамъ: «ощущеніе присуще душѣ въ тѣлѣ и благодаря тѣлу». Органъ ощущенія можетъ быть или все тѣло, напримѣръ, при осязаніи, или какая-либо отдѣльная часть его, или даже искусственные аппараты. При этомъ ощущеніе происходитъ какъ при непосредственномъ соприкосновеніи органа съ предметомъ ощущенія, такъ и при наличности разстоянія между ними. Ощущенія Плотинъ оцѣниваетъ біологически: они извѣщаютъ душу о полезномъ для организма и предохраняютъ насъ отъ вреднаго. Таково первоначальное значеніе ощущеній, къ которому присоединяется впослѣдствіи значеніе ощущеній для цѣлей пріобрѣтенія теоретическихъ знаній.

Какъ было уже сказано, Плотинъ наиболѣе подробно останавливается на ощущеніяхъ зрѣнія и слуха. Основнымъ вопросомъ для него является вопросъ о промежуточной средѣ, т.-е. вопросъ о томъ, какую роль, напримѣръ, при зрѣніи играютъ свѣтъ и воздухъ. По мнѣнію Плотина, органъ *зрѣнія*, природа котораго состоитъ въ томъ, чтобы быть аффицируемымъ, скорѣе всего аффицируется тогда, когда нѣтъ посредствующей среды, даже если бы послѣдняя была такой, что могла бы быть аффицированной: непрозрачная среда мѣшаетъ зрѣнію, а прозрачная — не имѣетъ значенія. По ученію Плотина, зрѣніе слѣдуетъ объяснять устанавливающейся между органомъ и предметомъ «симпатіей», и нужна не промежуточная среда, нуженъ только контактъ между органомъ и предметомъ, осуществляемый при помощи свѣта. Поэтому зрѣніе нуждается не въ воздухѣ, какъ промежуточной средѣ, но въ свѣтѣ, который является не тѣломъ и не состояніемъ излучаемаго воздуха, но сущностью и дѣйствіемъ ощущаемаго тѣла и, какъ дѣятельность или активность тѣла, нетѣлесенъ. Такимъ образомъ, Плотинъ физической причиной зрительныхъ ощущеній считаетъ имматеріальную свѣтовую энергію, а отнюдь не матеріальный проводникъ. Добавимъ, что, по Плотину, смѣшеніе этой энергіи съ темной матеріей даетъ различные виды цвѣтовъ, т.-е. является причиной нашихъ цвѣтовыхъ ощущеній.

Менѣе подробно останавливается Плотинъ на слухѣ. При слухѣ воздушная промежуточная среда уже необходима, и тоны являются слѣдствіемъ колебанія воздуха. Однако, и по отношенію къ слуху мы должны исходить изъ теоріи универсальной симпатіи, которая устанавливается между звучащими предметами и органомъ слуха.

Итакъ, ощущеніе является видомъ симпатіи, переводя дословно данный терминъ, соаффекціи. Но подобная соаффекція возможна лишь у однородныхъ предметовъ, и, поэтому, чувственныя ощущенія не могутъ быть присущи чистой душѣ, равно какъ, съ другой стороны, мы не можемъ ощущать явленій «иного» міра [11]).

11. Популярная во времена Плотина психологическая теорія разсматривала ощущенія какъ впечатлѣнія или отпечатки въ душѣ, а на память смотрѣла какъ на сохраненіе этихъ отпечатковъ въ душѣ. Плотинъ рѣшительно отвергаетъ подобное ученіе объ ощущеніи и памяти.

По мнѣнію Плотина, ясно, что, ощущая что-либо посредствомъ глазъ, мы стоимъ на мѣстѣ и обращаемъ лишь глаза въ ту сторону, гдѣ прямо передъ нами находится видимый предметъ, «такъ какъ-де тамъ возникаетъ воспріятіе, и душа смотритъ на внѣшній предметъ». Но этотъ-то фактъ и доказываетъ, что въ душѣ не получается никакого отпечатка, въ родѣ того, который получается на воскѣ отъ перстня, потому что, въ такомъ случаѣ, душѣ не нужно было бы обращаться зрѣніемъ къ внѣшнему міру, такъ какъ впечатлѣніе находилось бы уже въ ней самой. Далѣе, теорія впечатлѣній не въ силахъ объяснить намъ, какъ душа воспринимаетъ разстояніе, такъ какъ находящіяся въ душѣ впечатлѣнія, ясно, не находятся на извѣстномъ разстояніи отъ нея. Кромѣ того, душа тогда бы не могла оцѣнивать и величины, такъ какъ, очевидно, отпечатокъ неба въ душѣ не можетъ быть столь же большимъ, какъ самое небо. Наконецъ, самое главное, если мы ощущаемъ только отпечатки вещей, то мы можемъ видѣть не самыя вещи, а лишь ихъ образы и тѣни, т.-е. получилось бы, что самыя вещи совершенно не то, что мы видимъ. Такимъ образомъ, теорія «впечатлѣній» не даетъ объясненія воспріятію видимаго протяженнаго объективнаго міра.

Зрѣніе есть потенція и энергія души, есть дѣятельность ея при помощи органа, а не получаемое извнѣ впечатлѣніе, и ошибочно думать, что душа, безъ подобныхъ впечатлѣній, не можетъ познавать видимый міръ. Точно также и при слуховыхъ ощущеніяхъ: звучащее тѣло какъ-бы пишетъ на воздухѣ буквы, которыя читаются душой. Да и въ области вкуса и обонянія мы должны также различать «аффекціи» и «познаніе аффекцій», выражаясь современными терминами, раздраженіе и ощущеніе [12]).

Съ этой точки зрѣнія въ иномъ свѣтѣ предстанетъ предъ нами

и *память.* Плотинъ отвергаетъ пониманіе памяти, какъ способности хранить впечатлѣнія. Вмѣсто этой теоріи Плотинъ принимаетъ взглядъ на память, какъ на потенцію душу, какъ на психическую силу. Наша душа стоитъ на грани двухъ міровъ, и ея воспріятія и воспоминанія относятся къ обоимъ этимъ мірамъ. Вспоминая о предметахъ умственнаго міра, душа какъ бы сама становится ими, переходя изъ потенціи въ активное состояніе; иными словами, воспоминаніе о «томъ» мірѣ есть ростъ энергіи души, влекущій за собой уподобленіе души «тому».

Та же динамическая концеппія памяти объясняетъ и воспоминанія о чувственныхъ явленіяхъ. Эта концепція подтверждается, прежде всего, связью памяти съ вниманіемъ: чѣмъ съ бо́льшимъ вниманіемъ воспринимается что-либо, тѣмъ лучше оно запоминается, и напротивъ, чѣмъ разсѣяннѣй блуждаетъ вниманіе по множеству предметовъ, тѣмъ слабѣй запоминаніе (согласно теоріи храненія впечатлѣній, обиліе впечатлѣній должно было бы лишь усиливать память). Далѣе, лишь динамическая теорія, а не теорія храненія впечатлѣній, объясняетъ намъ необходимость усилія при воспоминаніи. Наконецъ, упражненіе увеличиваетъ силу памяти, а если бы память состояла только въ храненіи образовъ, то было бы непонятно, почему многократное повтореніе усиливаетъ запоминаніе. Теорія впечатлѣній скорѣе требуетъ пассивнаго отношенія къ впечатлѣніямъ. Такимъ образомъ, всѣ факты указываютъ на то, что память есть активность, что подтверждается также и тѣмъ, что, напримѣръ, у слабыхъ стариковъ слабѣетъ и память. «Слѣдовательно, и ощущеніе и память есть нѣкоторая *сила*».

Итакъ, на вопросъ, что такое память, отвѣтъ нами полученъ: память не пассивное храненіе впечатлѣній, память есть сила. Но этимъ вопросомъ проблема памяти не исчерпывается: надо еще спросить, кто является субъектомъ памяти, живой ли организмъ и «природа» его или же душа, и, если душа, то какая.

Такъ какъ память связана съ предшествующимъ чувственнымъ опытомъ и аффекціями, то ясно, что неаффицируемыя существа, стоящія внѣ времени, памяти не имѣютъ: память не присуща ни богу, ни сущему, ни уму; то, что вѣчно и неизмѣнно, не вспоминаетъ «прежняго». Такимъ образомъ, память отлична отъ интеллекта, и, дѣйствительно, мы и въ жизни иногда встрѣчаемся съ умными людьми, у которыхъ, однако, память плоха.

Итакъ, память принадлежитъ людямъ, а не тому, что выше людей. Но что въ человѣкѣ является носителемъ памяти? Относительно ощущенія мы установили слѣдующее положеніе: тѣло аффицируется и передаетъ эту аффекцію душѣ, которая получаетъ впечатлѣніе тѣла и, на основаніи этого физіологическаго даннаго, производитъ сужденіе;

«ощущеніе, такимъ образомъ, общее дѣло». Но память уже не нуждается въ таковомъ «общемъ», такъ какъ душа уже получила соотвѣтствующее впечатлѣніе. Такимъ образомъ, «помнить—функція души». Что память не связана необходимо съ тѣломъ, можно видѣть изъ того, что существуютъ вещи, которыхъ тѣло не познаетъ и, тѣмъ не менѣе, душа о нихъ вспоминаетъ; тѣло лишь мѣшаетъ или содѣйствуетъ памяти, но не необходимо для нея. Память есть дѣятельность исключительно души.

Но какой души, божественной или природной? Мы стоимъ сейчасъ передъ самымъ темнымъ и глубокимъ мѣстомъ въ психологіи Плотина. Мы знаемъ уже, что Плотинъ устанавливаетъ два вида памяти — чувственную и интеллектуальную, сообразно двумъ видамъ души. Однако, Плотинъ, тѣмъ не менѣе, отдѣляетъ память, какъ мы видѣли, отъ ощущеній и интеллекта: память, по его мнѣнію, есть функція *воображенія.* Какъ это понять?

Исходная его предпосылка такова: изъ различія ощущенія и памяти (мы часто видимъ людей съ хорошей памятью и плохимъ ощущеніемъ и наоборотъ) слѣдуетъ различіе и объектовъ ихъ: «ощущеніе для памяти есть образъ (phantasma)». Иными словами, подобно тому, какъ аффекція «оканчивается» въ ощущеніе, такъ «то, во что оканчивается ощущеніе, уже болѣе не существуя, есть образъ». И вотъ воображеніе, владѣя образомъ уже исчезнувшаго ощущенія, «помнитъ». Такимъ образомъ, память и припоминаніе принадлежатъ «воображающему». Таковъ механизмъ чувственной памяти.

А какъ быть съ памятью на мысли? Передача мыслей «воображающему» является дѣломъ сопровождающаго мысли понятія: понятіе „раскрываетъ" мысль и сводитъ ее изъ интеллектуальной области въ область воображающаго; воспріятіе этого дискурсивнаго понятія и есть память.

Но не вытекаетъ ли изъ двойственности памяти и двойственность воображенія? По мнѣнію Плотина, нѣтъ: если обѣ наши души находятся въ согласіи, то «воображающее» нераздѣльно; если властвуетъ разумная душа, то у насъ возникаетъ единый образъ, а другой слѣдуетъ за нимъ, какъ тѣнь; если же между душами идетъ борьба, то и тогда, въ конечномъ результатѣ, устанавливается единство.

Ученіе Плотина о памяти мы можемъ резюмировать слѣдующимъ образомъ: 1) память есть сила; 2) память отлична отъ ощущенія и интеллекта; 3) память—специфическая особенность человѣческой психологіи; 4) объекты памяти—образы, представленія, и, такимъ образомъ, память сводится къ воображенію; 5) *образы* суть то, во что «оканчиваются» ощущенія и къ чему сводятся понятія; 6) въ этомъ смыслѣ можно говорить о единствѣ образовъ и представленій (phantasma и doxa)[13].

12. Каково мѣсто ученія Плотина о душѣ въ исторіи философіи? Легко увидать, что въ психологіи, какъ и повсюду, Плотинъ выступаетъ оппонентомъ стоиковъ: именно ихъ ученія онъ критикуетъ, когда говорить о цѣльности и единствѣ души, когда опровергаетъ взглядъ на душу, какъ на тѣло, когда объясняетъ отдѣльные душевные процессы.

Большую часть психологіи Плотина занимаетъ критика ученія стоиковъ о томъ, что душа есть тѣло, именно теплый духъ, пневма, локализирующійся опредѣленнымъ образомъ въ тѣлѣ. Этому ученію стоиковъ Плотинъ противопоставляетъ свое мнѣніе, гласящее, что душа безтѣлесна, именно, она есть сила, дѣйствущая въ тѣлѣ, какъ свѣтъ дѣйствуетъ въ воздухѣ, вся и цѣлостно, безъ особой локализаціи въ какой-либо части тѣла. Въ своей критикѣ стоической психологіи Плотинъ не одинокъ: у Евсевія въ 15-й книгѣ «Praep. Evang.», вмѣстѣ съ Плотиномъ, въ качествѣ критиковъ стоическаго матеріализма, фигурируютъ Нуменій и Лонгинъ, а, мы бы сказали, физіологическое ученіе Аристотеля объ энтелехіи, кромѣ Плотина, критикуютъ Аттикъ и Порфирій. Еще ранѣе съ критикой стоической психологіи выступилъ Плутархъ. Такимъ образомъ, Плотинъ, съ его полемикой противъ матеріалистической психологіи стоиковъ, находитъ себѣ вполнѣ опредѣленное мѣсто въ рядахъ платониковъ I—III вв. по Р. X.

Но платоники даннаго періода образуютъ пестрый сонмъ различныхъ теченій. Спрашивается, какъ точнѣе опредѣлить историко-философскую позицію Плотина. Хорошую картину разногласій среди платониковъ даетъ Ямблихъ. Ямблихъ различаетъ три основныхъ направленія въ ученіяхъ платониковъ о душѣ: одни, напримѣръ, Плотинъ и Порфирій, учатъ о единствѣ видовъ и частей жизни и активныхъ проявленій ея; другіе, напримѣръ, Нуменій, учатъ о борьбѣ ихъ; третьи, напримѣръ, Плутархъ и Аттикъ, учатъ о гармоніи ихъ въ результатѣ борьбы между ними. Такимъ образомъ, ученіе о единствѣ души отличаетъ Плотина отъ дуализма Нуменія и пиѳагореизма Плутарха и Аттика. Это отличіе яснѣе выступаетъ у Порфирія. По мнѣнію Порфирія, надо различать «части» и «потенціи»: Стоики учатъ о восьмичастной душѣ, платоники и аристотелики — о трехчастной, при чемъ Аристотель отрицаетъ у души потенціи, Нуменій — о двухъ различныхъ душахъ, Лонгинъ—о томъ, что душа недѣлима, но обладаетъ множествомъ потенцій. Этотъ тезисъ Лонгина почти совпадаетъ съ фразой Плотина о «единой природѣ во многихъ потенціяхъ». Такимъ образомъ, динамическая теорія единства души обща Плотину и Лонгину и — можно сдѣлать отсюда выводъ—восходитъ къ ихъ общему учителю Аммонію, который, вспомнимъ, защищалъ противъ стоиковъ имматеріальность и недѣлимость души [14]).

Отличаясь отъ стоиковъ, Плотинъ отличался и отъ аристотеликовъ: душа не «видъ» тѣла. Съ этимъ связано и отличіе Плотина отъ пиѳагорействующихъ платониковъ, учившихъ о душѣ, какъ фигурѣ (Северъ), «идеѣ» (Спевсиппъ), числѣ (Ксенократъ) и гармоніи (Модератъ и Тимей). Въ этомъ смыслѣ Плотинъ, Амелій и Порфирій образуютъ, по свидѣтельству Ямблиха, особую группу. И по тому, какъ Ямблихъ передаетъ ученія этой группы о единствѣ имматеріальной души, можно видѣть, что это ученіе еще не успѣло оформиться, что оно—недавняго происхожденія (omnem homoiomerē et unam certo statuit Numenius, non prorsus constanter Plotinus, dubitanter Amelius, nunc ponit nunc negat Porphyrius) [15]).

Итакъ, мы обособили Плотина отъ стоиковъ, аристотеликовъ, пиѳагорейцевъ, Нуменія. Пока это не составляло большого труда. Но намъ предстоитъ еще опредѣлить отношеніе Плотина къ группѣ Плутарха и Аттика, а также къ группѣ Кронія съ Гарпократіономъ. Послѣднихъ въ ученіи о душѣ Ямблихъ сближаетъ съ Нуменіемъ. Что же касается Аттика, то Ямблихъ отличаетъ его отъ Плотина еще и въ ученіи о воплощеніи душъ. Добавимъ, что въ нѣкоторыхъ пунктахъ, по Ямблиху, и Порфирій отличается отъ Плотина. Вспомнимъ, наконецъ, что Порфирій, придя къ Плотину отъ Лонгина, особенно затруднялся въ вопросѣ о связи души съ тѣломъ.

Всѣ эти пестрые факты говорятъ намъ о томъ, что вопросъ о душѣ былъ однимъ изъ самыхъ острыхъ вопросовъ тогдашней философіи. По этому вопросу тогдашнія философскія теченія рѣзко дѣлились, при чемъ ихъ можно классифицировать слѣдующимъ образомъ: 1) матеріалистическія ученія стоиковъ (душа есть тѣло); 2) біологическая теорія Аристотеля (душа есть высшая форма жизни); 3) математическая теорія пиѳагорейцевъ (душа есть гармонія); 4) имматеріалистическая психологія платониковъ (душа есть имматеріальная сущность); 5) атомистическая теорія эпикурейцевъ (душа есть особый видъ атомовъ). Ясно, что Плотинъ относится къ четвертой группѣ. Но внутри этой группы опять шли разногласія, при чемъ эти разногласія концентрировались, насколько можно видѣть изъ Стобея и Ямблиха, вокругъ принципіальныхъ проблемъ. Мы можемъ различать среди платониковъ слѣдующія теченія: 1) гармоническая теорія (пиѳагорействующій Модератъ душа есть имматеріальная гармонія); 2) эйдологическая теорія (пиѳагорействующій Северъ: душа есть видъ, фигура); 3) трансцендентальная теорія (чистые платоники: душа абсолютно отлична отъ тѣла). Ясно, что Плотинъ относится къ третьей группѣ. Но и эта группа, согласная въ принципѣ во взглядахъ на отношеніе души къ тѣлу, по мѣрѣ углубленія въ вопросѣ о сущности души двоилась: 1) дуалистическая теорія

(Нуменій, Кроній и Гарпократіонъ); 2) компроммисная теорія (Плутархъ, Аттикъ); 3) монистическая теорія (Лонгинъ и Плотинъ). Итакъ, мы можемъ сказать, что платоники-трансценденталисты дѣлились на три школы — Нуменія, Аттика и Плотина, точнѣе, Аммонія. И здѣсь мы покажемъ, что мы имѣли основаніе приписывать Аммонію значеніе въ реформѣ психологіи платонизма: «То, что сдѣлали Антіохъ въ этикѣ и Гай въ логикѣ, Аммоній сдѣлалъ въ психологіи».

Что же сдѣлалъ Аммоній въ психологіи? Изъ общности взглядовъ Лонгина и Плотина мы можемъ заключить, что, по всей вѣроятности, Аммоній былъ создателемъ динамической теоріи души, авторомъ ученія о душѣ, какъ единствѣ потенцій. Что именно эта теорія была боевой въ школѣ, на это указываютъ подробныя разсужденія Порфирія на тему о различіи между «частью» и «потенціей», соотвѣтствующая стойкая уже традиція у Ямблиха и ссылки на Лонгина.

Но насъ смущаетъ одно обстоятельство. Мы знаемъ, что древніе историки философіи усиленно подчеркивали, что значеніе Аммонія состоитъ въ согласованіи Платона съ Аристотелемъ, и вдругъ здѣсь мы видимъ противорѣчіе Аммонія Аристотелю. И это противорѣчіе идетъ и далѣе, къ Порфирію: Порфирій критикуетъ психологію Аристотеля и въ то же время пишетъ «о томъ, что направленіе Платона и Аристотеля едино». Какъ понять критику Аристотеля у аристотельствующихъ платониковъ? Я бы сказалъ такъ: школа Аммонія стремилась быть plus royliste que le roi. Въ самомъ дѣлѣ, даже ученіе Платона о трехчастной душѣ есть не столько ученіе о «частяхъ» души, сколько ученіе о функціяхъ ея; вотъ почему Платонъ чаще говоритъ о eidē, genē или tropoi души, чѣмъ о merē или moria, при чемъ послѣдніе термины употребляются какъ синонимы первыхъ. Аристотель же въ «De anima» уже вполнѣ опредѣленно говоритъ о «частяхъ», какъ «потенціяхъ». Такимъ образомъ, пока динамическая теорія учениковъ Аммонія лишь продолжаетъ завѣты Платона и Аристотеля. Но дѣло въ томъ, что послѣдніе не доходили до конца, и особенно въ этомъ повиненъ Аристотель съ его біологизмомъ, хотя виноватъ также и Платонъ съ его пиѳагореизмомъ. Аристотель учитъ, что душа — энергія тѣла; пиѳагорействующіе платоники учатъ, что душа — видъ или гармонія тѣла. Оба эти ученія скрытымъ въ нихъ матеріализмомъ внушаютъ мысль о частяхъ души, и, напримѣръ, Плотинъ, критикуя теорію гармоніи и энтелехіи, какъ разъ подчеркиваетъ связь этихъ теорій съ ученіемъ о частяхъ души. Рѣзко противополагая душу матеріи, неоплатонизмъ долженъ былъ освободить динамическую концепцію души отъ всякихъ матеріалистическихъ аналогій, и, благодаря этому, школѣ Аммонія удалось установить единство потенцій души: школа Аммонія сочетала трансценден-

тализмъ платониковъ съ энергизмомъ Аристотеля. Отсюда понятно, почему Плотинъ и Порфирій критиковали Аристотеля вмѣстѣ съ Аттикомъ и тутъ же считали себя аристотеликами и расходились съ Аттикомъ. Выше мы писали, что трансцендентал исты-платоники дѣлились на три школы—Нуменія, Аттика и Аммонія. Теперь мы видимъ, что трансцендепталисты школы Аммонія сочетали этотъ трансцендентализмъ съ энергизмомъ Аристотеля и тѣмъ самымъ достигли монизма въ области психологіи [16]).

Но наша трудная задача еще не доведена до конца. Намъ надо подробнѣе опредѣлить отношеніе психологіи школы Аммонія къ ученіямъ Нуменія и Аттика и, наконецъ, попытаться опредѣлить оригинальный вкладъ Плотина, точнѣе, отличіе Плотина отъ Лонгина.

Мы знаемъ уже сообщеніе Порфирія, бывшаго ученика Лонгина, о томъ, что его крайне затруднялъ вопросъ о связи души съ тѣломъ. Отсюда мы можемъ заключить, пока въ видѣ предварительной гипотезы, что именно въ этомъ пунктѣ Плотинъ вносилъ своеобразное. Мы знаемъ также, что Лонгинъ стоялъ сравнительно близко къ кругамъ Нуменія и стоическаго платонизма, т. е. и къ школѣ Аттика. Намъ, наконецъ, извѣстно, что Enn. IV, 3, 4, 5 возникли изъ бесѣдъ Плотина по поводу апорій Порфирія. Отсюда можно, опять пока въ видѣ предварительной гипотезы, сдѣлать выводъ: въ *этихъ* трактатахъ намъ надо искать указаній для опредѣленія отношеній между Плотиномъ, съ одной стороны, и Нуменіемъ, Аттикомъ и Лонгиномъ — съ другой.

И въ самомъ дѣлѣ, Плотинъ начинаетъ IV, 3 съ полемики. Онъ сразу же намѣчаетъ три вопроса: 1) существуетъ ли изначальная двойственность души (Нуменій)? 2) Какъ получается душа въ тѣлѣ (Лонгинъ и Порфирій)? 3) Изъ вселенской ли души произошли наши души (Аттикъ)? Послѣдній вопросъ для него основной. Иными словами, онъ сводитъ дуализмъ (Нуменія) и психофизическую проблему (основная апорія Порфирія) къ проблемѣ отношенія нашей души къ всеобщей. Эта послѣдняя проблема, основная для Плотина, по моему мнѣнію, есть предметъ спора между Плотиномъ и Аттикомъ [17]). Какъ это доказать?

Для этого дочитаемъ конецъ IV 3, 1. Плотинъ, разбирая оспариваемый имъ тезисъ, указываетъ, что «они» ссылаются на Платона, именно на его слова: «какъ наше тѣло часть вселенной, такъ и наша душа часть вселенской души» и «вся душа вообще заботится обо всемъ неодушевленномъ», а также они ссылаются на круговращеніе вселенной, на то, что мы «оттуда получаемъ нравъ и судьбу, и, возникая во вселенной, должны получать душу изъ «объемлющаго насъ».

Евсевій сохранилъ нѣсколько фрагментовъ Аттика, и одинъ изъ

нихъ, посвященный безсмертію души и направленный противъ Аристотеля, какъ разъ исходитъ изъ текста: «вся душа вообще заботится о всемъ неодушевленномъ» и ссылается на круговращеніе, выводя изъ этой души безсмертіе нашей души. Тотъ текстъ, ложное пониманіе котораго такъ интенсивно неоднократно провергаетъ Плотинъ, является основной предпосылкой у Аттика. И далѣе [18]). Ямблихъ какъ разъ въ ученіи о нисхожденіи душъ въ тѣло противополагаетъ Плотину Аттика. Но пресловутое ученіе о полученіи души изъ «окружающаго насъ» окрашено въ ясный пиѳагорейско-стоическій оттѣнокъ. Этому пиѳагорейско-стоическому монизму Плотинъ противополагаетъ уже извѣстное намъ ученіе о душѣ, какъ единствѣ и множественности. Въ свѣтѣ таковаго ученія мы поймемъ утвержденіе Ямблиха о томъ, что душу unam certo statuit Numenius, non prorsus constanter Plotinus, поймемъ и колебанія въ этомъ мѣстѣ Порфирія и Амелія, стоящихъ, все же, подъ вліяніемъ Лонгина и Нуменія. Для того, чтобы рисуемая нами картина вырисовалась вполнѣ, укажемъ, что, какъ уже доказали прежніе изслѣдователи Плотина, въ данномъ мѣстѣ имѣется въ виду и Нуменій. И, пожалуй, именно школу Нуменія Плотинъ именовалъ своими «противниками». Но отмѣтимъ еще одно: въ IV 3, 3 опровергается одна изъ версій аттиково-нуменіева ученія, которая, по Немезію (De nat. hom. II), принадлежитъ манихеямъ. Это даетъ намъ право связать дуалиста Нуменія съ манихейскимъ гностицизмомъ, и полемику Плотина счесть направленной также и на гностиковъ-манихеевъ, у которыхъ, мы знаемъ, ученіе о міровой душѣ играло большую роль. Итакъ, Плотинъ отличался отъ родственныхъ ему платониковъ своимъ ученіемъ о душѣ, какъ единствѣ и множественности: ученія Нуменія и Аттика одновременно вводили антииндивидуалистическій монизмъ и пессимистическій дуализмъ [19]).

Ученіе о душѣ, какъ единствѣ и множествѣ, стоитъ въ тѣсной связи съ психофизіологической проблемой. Изъ того, что въ разъясненіи именно этой проблемы нуждался ученикъ Лонгина, Порфирій, мы можемъ заключить, что именно здѣсь Плотинъ былъ наиболѣе своеобразенъ. Но если это предположеніе правильно, тогда слѣдуетъ выводъ: оригинальность Плотина въ психологіи состоитъ, прежде всего, въ примѣненіи трансцендентальнаго энергизма къ проблемѣ связи души съ тѣломъ, и въ этой своей оригинальности Плотинъ — наслѣдникъ Аммонія, который, какъ мы уже знаемъ, надъ этой проблемой интенсивно работалъ. И мы видали, съ какимъ невѣроятнымъ трудомъ, часто не доходя до конца, преодолѣваетъ Плотинъ данную проблему, что, пожалуй, также можетъ служить нѣкоторымъ указаніемъ на піонерство Плотина: недаромъ въ посвященномъ этой же темѣ IV 8, 8 онъ говоритъ: «если нужно *вопреки мнѣнію остальныхъ* говорить болѣе ясно *то, что кажется*».

Въ результатѣ этихъ самостоятельныхъ исканій получается плотинова (отмѣтимъ, оптимистическая) интерпретація орфическихъ ученій Платона. И именно какъ разъ по поводу этихъ вопросовъ (какъ душа сходитъ въ тѣло? Гдѣ и какъ она была раньше? Какъ относится она къ тѣлу? Какова судьба ея послѣ смерти?), насколько можно видѣть изъ Ямблиха, шелъ среди платониковъ даннаго періода ожесточенный споръ.

IV 3 заканчивается ученіемъ о памяти. Почему? Какая связь?— Все тѣ же споры между школами. Нуменій усвоилъ себѣ стоическое ученіе объ assensio и его связи съ phantasia. Эта сенсуалистически-волюнтаристическая теорія познанія встрѣтила отрицаніе со стороны Лонгина. Плотинъ же подробно развиваетъ свою теорію воображенія въ противоположность Нуменію, при чемъ подробно останавливается (IV 3, 28) на волюнтаризмѣ. Иными словами, здѣсь Плотинъ выступаетъ какъ бы союзникомъ Лонгина въ борьбѣ противъ стоицизма въ платонизмѣ. Какой же смыслъ имѣла полемика Плотина? Для этого намъ надо войти одновременно въ анализъ психологическихъ теорій IV 5 (о зрѣніи и слухѣ). Съ этими вопросами связанъ и IV 4: именно, ученіе о памяти ведетъ къ ученію объ отличіи человѣческой души отъ душъ звѣздъ, земли и природы, а ученіе о симпатіи разъясняетъ вліяніе звѣздъ и магіи. Такимъ образомъ, передъ нами противоположная стоицизму Нуменія теорія памяти и противоположная теоріи впечатлѣній теорія симпатіи [20]).

13. Плотинъ слѣдующимъ образомъ въ генетическомъ порядкѣ располагаетъ наши переживанія: аффекціи (pathos), желанія, ощущенія, страсти (thumos), представленія (phantasia) и умъ. При этомъ онъ обособляетъ умъ отъ прочихъ переживаній: собственникъ ума — внутренній человѣкъ; собственникъ аффекцій, желаній, ощущеній и страстей — живое психосоматическое существо. Впрочемъ, это обособленіе не абсолютное: роль посредствующаго звена играетъ представленіе.

Но и при анализѣ переживаній психосоматическаго существа происходитъ снова обособленіе: *тѣло* является предметомъ аффицированія, оно обособляется или тѣснѣе соединяется съ душой, оно получаетъ извѣстныя качества, оно движется и убѣгаетъ; *душа* познаетъ, что тѣло аффицируется, что тѣло обособляется или тѣснѣе соединяется съ ней, что тѣло получаетъ извѣстныя качества, что тѣлу надо придти въ движеніе. Такимъ образомъ, всѣ эти процессы двухсторонніе: съ одной стороны, это — аффекціи тѣла и результаты ихъ для тѣла; съ другой стороны, это — познаніе душой состояній тѣла и возбужденіе ею движеній въ тѣлѣ.

Психологія ощущеній Плотина, какъ уже отмѣчалось, противопо-

ложна матеріалистической психологіи стоиковъ. Но она противоположна и психологіи Аристотеля. Аристотель, какъ и Плотинъ, обособлялъ чисто интеллектуальные процессы отъ остальныхъ переживаній: первые принадлежатъ уму, вторыя же — душѣ. Такимъ образомъ, первое противорѣчіе между Аристотелемъ и Плотиномъ состояло въ томъ, что то, что Аристотель приписывалъ душѣ, Плотинъ приписывалъ психосоматическому существу. Но душа у Аристотеля, понимаемая, мы бы сказали, скорѣе всего біологически, является аффицируемой: понятіе «paschein» является основнымъ для психологіи Аристотеля, и, поскольку его психологія требовала единства, постольку неизбѣжнымъ было въ ней ученіе и о nous pathètikos. Въ противоположность этому, у Плотина даже и душа является неаффицируемой. Это — второе противорѣчіе между Аристотелемъ и Плотиномъ: первый распространяетъ аффицируемость и пассивность даже отчасти и на умъ; второй освобождаетъ отъ нихъ даже и душу.

Психологія Аристотеля скрывала въ себѣ рядъ опасностей, которыя отчетливо выявились у Александра Афродизійскаго. Стремясь къ психологическому монизму, Александръ становится на матеріалистическую точку зрѣнія. По его мнѣнію, разумная часть души объединяется съ низшими частями и потому является способностью, связанной съ тѣломъ, иными словами, тѣлеснымъ умомъ. Этотъ тѣлесный умъ развивается и превращается въ nous epiktêtos, причемъ стимуломъ къ развитію его служатъ находящіеся въ вещахъ виды, имѣющіе свое начало въ божественномъ умѣ. Такимъ образомъ, божество, какъ дѣятельный умъ, есть общая основная причина, воздѣйствующая на умъ человѣка. Но разъ послѣдній, какъ разумная тѣлесная душа, связанъ съ тѣлесными органами, то нѣтъ безсмертія даже и для разумной части души. Итакъ, послѣдовательные перипатетики рѣзко обособляли божественный умъ отъ души человѣка и столь же рѣзко матеріализировали послѣднюю вплоть до разумной части ея.

Однако, приблизительно черезъ 100 лѣтъ послѣ Плотина неоплатоникъ Θемистій дастъ иную интерпретацію ученію Аристотеля. По Θемистію, потенціальный «матеріальный» умъ отнюдь не связанъ съ низшими душевными силами, но субстанціально однороденъ съ дѣйственнымъ умомъ, который, не смѣшиваясь съ тѣломъ, пребываетъ въ насъ, и активностью котораго является дѣйственный умъ каждой отдѣльной души. Отсюда, разумѣется, слѣдуетъ безсмертіе души.

Впослѣдствіи, по данному вопросу въ исторіи философіи разгорится жаркій споръ. Такъ, напримѣръ, Θома Аквинскій будетъ защищать противъ Аверроэса и Сигера Брабантскаго точку зрѣнія, близкую къ Θемистію. Именно, Θома будетъ учить о томъ, что дѣйственный умъ

есть «aliquid animae», что онъ безтѣлесенъ и не нуждается въ тѣлесномъ органѣ, что онъ отдѣлимъ отъ тѣла и безсмертенъ, что, наконецъ, безъ него необъяснимо отношеніе мышленія къ чувственнымъ представленіямъ, т.-е. дѣятельность памяти и воображенія. При этомъ, какъ уже раньше было подмѣчено изслѣдователями Плотина, полемика Ѳомы удивительно напоминаетъ полемику Плотина противъ Нуменія и Аттика (IV 3, 1—8).

Позиція Плотина теперь выясняется намъ. Его психологію намъ слѣдуетъ читать въ контекстѣ комментарія Ѳемистія къ Аристотелю. Это будетъ послѣдовательное отдѣленіе не ума отъ души, но души отъ тѣла съ тѣмъ, чтобы душу сблизить съ умомъ. Всѣ психосоматическія переживанія для Плотина являются процессами «познанія» неаффицируемой души, «познанія» ею состояній тѣла. Душа, такимъ образомъ, у Плотина — активный гносеологическій принципъ, при чемъ проблема памяти и представленія (phantasia) — ея специфическая проблема.

Такая концепція можетъ быть названа чисто платонической. Вѣдь это именно у Платона душа является исключительно «небеснымъ растеніемъ», которая трехчастна лишь въ тѣлѣ, но, сама по себѣ, едина, и «части» ея, скорѣе, лишь способы ея психической активности. Вѣдь это у Платона душа, сама по себѣ, проста и несложна, предсуществуетъ и безсмертна и, какъ таковая, есть разумная душа, настоящій человѣкъ. Вѣдь это у Платона проблема души намѣчается въ связи съ проблемой воспоминанія интеллигибельнаго міра, а ощущенія суть только стимулы для самодѣятельности ума. Такимъ образомъ, психологія Плотина есть послѣдовательное развитіе Платоновыхъ мыслей о душѣ на почвѣ ученія Аристотеля о дѣйственномъ умѣ въ противоположность матеріалистамъ-стоикамъ и матеріалистически настроеннымъ перипатетикамъ и пиѳагорейцамъ [21]).

Тотъ плохо понялъ бы психологію Плотина, кто сталъ бы въ ней искать *разрѣшеніе* проблемы души. Своеобразіе этой психологіи въ томъ и состоитъ, что она для разрѣшенія проблемы души отсылаетъ насъ отъ психологіи къ ноологіи. Вотъ почему полемика и критика въ Enn. IV играетъ такую большую роль. Главная задача Плотина — показать, что проблема души есть, какъ проблема,—проблема психофизическая, отвѣтъ на которую слѣдуетъ въ ноологіи. Иными словами, традиціонная проблема души въ ея обычной постановкѣ есть, на самомъ дѣлѣ, проблема тѣла, познаваемаго душой, какъ умомъ. Поэтому собственныя теоріи Плотина оказываются не вполнѣ еще ясными, и проблемой познанія и единства души мы вновь займемся въ началѣ же слѣдующей главы.

Окончательно положеніе Плотина въ исторіи психологіи мы можемъ опредѣлить такъ: Плотинъ — типичный платоникъ - трансценденталистъ.

Въ качествѣ таковою онъ отличается отъ другихъ платониковъ-трансцендентализтовъ своимъ энергетическимъ монизмомъ. Энергетическій монизмъ былъ, по всей вѣроятности, общъ всей школѣ Аммонія. Внутри же этой школы Плотинъ, занятый психоматической проблемой, по всей вѣроятности, наибольшую оригинальность проявилъ въ разработкѣ понятій неаффицируемой души и связи между тѣломъ, душой и умомъ. Въ разработкѣ перваго понятія ему приходилось преодолѣть ученіе о впечатлѣніяхъ пассивной души, въ разработкѣ же второй проблемы ему нужно было преодолѣть проблему памяти. И тамъ и здѣсь онъ наслѣдникъ ученія Платона о чувственныхъ впечатлѣніяхъ, какъ лишь стимулахъ «воспоминанія» самодѣятельной разумной души, сочетающій это ученіе съ ученіемъ Аристотеля о дѣятельномъ умѣ, какъ имматеріальной активности, въ связи съ столь труднымъ у Аристотеля ученіи о «phantasia» [22]).

14. Психологія является однимъ изъ самыхъ важныхъ отдѣловъ философіи Плотина: вѣдь нѣтъ области, по его мнѣнію, которая бы имѣла право на большее разсмотрѣніе и изслѣдованіе, и ея предметъ — одинъ изъ самыхъ важныхъ. Заповѣдь Бога «познай самого себя» имѣетъ глубокое философское значеніе. Мораль Плотина указывала намъ на истинную жизнь, какъ на жизнь души; физика Плотина, съ другой стороны, также привела насъ къ душѣ. Психологія Плотина объединяетъ эти два понятія души — индивидуальной и вселенской. Такимъ образомъ, философская проблема въ ея этической и физической частяхъ свелась, въ концѣ-концовъ, къ психической проблемѣ. Еще разъ повторимъ: психологія — центральное мѣсто въ философіи Плотина; проблема души — центральная проблема его. Въ этомъ смыслѣ Плотинъ-моралистъ и Плотинъ-натурфилософъ есть, прежде всего, Плотинъ-психологъ.

Но читатель четвертой Девятки долженъ все время испытывать двойственное чувство. Съ одной стороны, онъ долженъ испытывать глубочайшее удовлетвореніе по поводу того, какъ *критикуетъ* Плотинъ ученіе о частяхъ души и о поглощеніи индивидуальныхъ душъ всеобщей душой, и, больше всего, по поводу того, какъ *критикуетъ* Плотинъ матеріалистическія теоріи. Но, съ другой стороны, собственныя психологическія теоріи Плотина отмѣчаются неясностью и сбивчивостью: пока это, скорѣе, проблемы, нежели отвѣты.

Но, даже какъ постановка только проблемы, психологія Плотина представляетъ огромное значеніе. Ея основные вопросы таковы: 1) проблема единства душевнаго міра (Enn. IV 1, 2, 3, 4 [1—16, 17—39], 9), 2) проблема связи души съ тѣломъ (Enn. IV 3 [17—24], 7, 8), 3) проблема ощущенія и памяти (Enn. IV 3 [конецъ], 5, 6). Первая проблема

рѣшалась имъ въ духѣ конкретнаго монизма, вторая — въ духѣ трансцендентализма, третья—въ духѣ имматеріализма. Всѣ эти три рѣшенія были крайне цѣнны для послѣдующихъ поколѣній.

И, прежде всего, эти рѣшенія оказались цѣнными для христіанства. Христіанство также стремилось связать душу человѣка съ всеобщимъ принципомъ, сохранивъ при этомъ самостоятельность человѣческой души. Оно также стремилось понять душу, какъ трансцендентальный тѣлесному міру принципъ и дать, въ связи съ этимъ, имматеріалистическую психологію. Психологія Плотина вполнѣ отвѣчала потребностямъ христіанской мысли.

Христіанская мысль впослѣдствіи обнаружитъ три направленія: католическое, православное и протестантское. Католицизмъ будетъ базироваться на Ѳомѣ Аквинскомъ, протестантство черезъ Лютера взойдетъ къ Августину, для православія однимъ изъ величайшихъ авторитетовъ будетъ Василій Великій. Но и Ѳома, и Августинъ, и Василій въ своей психологіи будутъ основываться на Плотинѣ. Такъ, психологія Августина въ своей основѣ является ярко неоплатонической психологіей, Ѳома повторяетъ Плотина въ полемикѣ противъ Сигера, а ученіе Василія о душѣ является въ очень большой мѣрѣ простымъ эксцерптомъ изъ Плотина [23]).

Но психологія Плотина имѣла значеніе не только для христіанскаго богословія. Ее мы можемъ назвать матерью современнаго гносеологическаго идеализма. Въ самомъ дѣлѣ, превращеніе психологическаго принципа въ ноологическій и означало собой превращеніе психологіи въ гносеологію: для Плотина душевныя переживанія суть раціоналистическое познаніе душою тѣлесныхъ состояній, при чемъ душа мыслится какъ самодѣятельное познающее начало. У Плотина психосоматическая проблема разрѣшается въ проблему познанія душою тѣла. Такимъ образомъ, психологія Плотина, въ конечномъ счетѣ, есть гносеологія (ученіе о чистомъ познаніи души) и ноологія. При этомъ, какъ для Канта «должно существовать нѣчто третье, однородное въ одномъ отношеніи съ категоріями, а въ другомъ отношеніи съ явленіями... Это посредствующее представленіе должно быть чистымъ... и тѣмъ не менѣе, съ одной стороны, интеллектуальнымъ, а съ другой—чувственнымъ», исходя изъ чего Кантъ создаетъ свое ученіе о схематизмѣ чистыхъ понятій разсудка, о схемѣ и образѣ и ученіе о воображеніи (въ каковомъ ученіи in nuce будетъ скрываться Фихте и нѣмецкій идеализмъ), такъ и для Плотина посредствующимъ между этими двумя мірами будетъ «фантазія» съ ея двойственнымъ характеромъ.

И, переходя уже къ нашему времени, мы можемъ найти для себя у Плотина возможность примиренія физіологической психологіи съ чи-

стой философской психологіей: его ученіе о zōon дастъ обоснованіе для первой, а его ученіе о душѣ въ ея отношеніи къ уму — для второй. Но здѣсь, для окончательнаго разрѣшенія проблемы души, т. е. познанія, намъ время уже перейти къ ученію Плотина объ умѣ [24]).

VI. Умъ.

Психологія Плотина устранила матеріалистическія представленія о душѣ и показала несостоятельность какъ исключительнаго плюрализма, такъ и исключительнаго монизма въ области психическаго. Однако, окончательное разрѣшеніе проблемы души можетъ быть дано лишь въ ученіи объ умѣ: психологія ведетъ къ ноологіи.

1. Тотъ анализъ источниковъ философіи Плотина, который былъ данъ въ предыдущихъ главахъ, даетъ намъ достаточно опредѣленную картину. Въ главѣ о назначеніи человѣка мы видѣли, что мораль Плотина, эта исходная точка всей его философіи, является вѣрной наслѣдницей основныхъ нравственныхъ убѣжденій античной философіи, что Плотинъ «далъ систему философской морали въ духѣ эллинской традиціи», что его предсмертныя слова: «пытаюсь божественное въ насъ возвести къ божественному во всемъ»—эпиграфъ и къ его личной жизни, и къ его моральной философіи, и ко всей эллинской философской традиціи. Такимъ образомъ, мы можемъ сказать, что мораль Плотина лишь выразительница наиболѣе яркихъ нравственныхъ стремленій эллинскаго философскаго духа.

Эти нравственныя стремленія выражались, прежде всего, въ отвращеніи отъ матеріальнаго міра. И здѣсь Плотинъ былъ тѣмъ мыслителемъ, который рѣзко обособилъ матерію, давъ ученіе о ней, какъ о вѣчной потенціальности. Но мы видѣли, что такая концепція матеріальнаго міра также является лишь крайнимъ развитіемъ того, что мы назвали италійской теоріей второго субъекта. Плотинъ въ этой части своей философіи предсталъ предъ нами, прежде всего, въ роли интерпретатора Аристотеля въ духѣ Платона и въ роли своеобразнаго, но, все же, въ достаточной мѣрѣ традиціоннаго комментатора Платона.

Отвратившись отъ матеріи, Плотинъ узрѣлъ раціональную основу міра. Космосъ предсталъ предъ нимъ живымъ существомъ, и разгадку космической проблемы онъ сталъ искать въ ученіи о міровой душѣ. И здѣсь предъ нами начало уже вполнѣ развертываться своеобразіе философскаго генія Плотина. Правда, въ нѣкоторыхъ трактатахъ (Enn.

III 4; 5) это еще комментаторъ Платона, пытающійся раціонализировать Плотина. Но въ огромномъ большинствѣ случаевъ это—оригинальный могучій діалектикъ. Но сила и оригинальность этой діалектики обращена, скорѣе всего, на критику ошибочныхъ философскихъ ученій и на защиту своихъ взглядовъ отъ нападеній. Въ ученіи о мірѣ Плотинъ выступаетъ, прежде всего, какъ діалектикъ-критикъ и діалектикъ-апологетъ, иногда же какъ комментаторъ.

Чѣмъ болѣе приближался Плотинъ къ психическому, тѣмъ все болѣе и болѣе крѣпла оригинальность его, притомъ прямо пропорціонально углубленію его въ міръ психическаго. Правда, и здѣсь діалектикъ-критикъ блещетъ мощью своего таланта. Но, какъ мы уже видѣли, въ достаточной мѣрѣ и въ индивидуальной и въ космической психологіи намѣтилась и оригинальность позиціи Плотина.

Но вотъ здѣсь-то положеніе изслѣдователя Плотина оказывается особенно труднымъ, и мы вполнѣ сочувствуемъ Порфирію, который именно затруднялся оригинальными взглядами Плотина въ области психологіи и ноологіи. Все чаще и чаще изслѣдователю Плотина приходится констатировать неясности во взглядахъ Плотина и отсылать читателя къ послѣдующимъ главамъ. Діалектика Плотина изнемогаетъ.

Да, она изнемогаетъ. Уже бѣглое чтеніе соотвѣтствующихъ трактатовъ Плотина свидѣтельствуетъ объ этомъ. Трактаты о душѣ и умѣ занимаютъ столько же мѣста, сколько трактаты, посвященные моральнымъ, космологическимъ и натурфилософскимъ трактатамъ, вмѣстѣ взятые. Но если вычеркнуть изъ психологическихъ и ноологическихъ трактатовъ критическую часть, то, съ точки зрѣнія діалектики, врядъ ли получится благопріятное впечатлѣніе отъ нихъ при сравненіи съ предшествовавшими трактатами: на насъ будутъ непріятно дѣйствовать и растянутость изложенія, и сравнительное многословіе, и сравнительно меньшая ясность мысли. Діалектика Плотина, вступая на путь новыхъ построеній, изнемогаетъ.

И тамъ, гдѣ Плотинъ подходитъ къ самой сути проблемы, діалектика даже отступаетъ на второй планъ: ее смѣняютъ описанія внутренняго опыта. Уже проблема «нисхожденія души въ тѣла» для Плотина имѣетъ значеніе переживаемой имъ проблемы. Именно, онъ разсказываетъ намъ, какъ «неоднократно пробуждаясь отъ тѣла къ себѣ самому и оказываясь внѣ всего остальнаго и внутри себя самого», онъ, переходя, послѣ созерцанія красоты, отъ максимально активной жизни и сліянія съ божественнымъ, въ состояніе рефлексіи, ставитъ себѣ вопросъ: какъ совершается это возвращеніе въ прежнее состояніе? какъ душа нисходитъ въ тѣло? Для Плотина этотъ вопросъ—вопросъ тѣхъ высшихъ моментовъ его личной жизни, когда его собственная душа, послѣ

одухотвореннаго подъема, вновь возвращается къ тѣлесной жизни. Такимъ образомъ, та проблема ученія Плотина о душѣ, въ которой, какъ мы видѣли, онъ является наиболѣе оригинальнымъ, есть проблема, *переживаемая* имъ, есть проблема его внутренняго опыта.

Но ученіе Плотина о душѣ—лишь прелюдія его ученія объ умѣ. Мы увидимъ ниже, что именно въ ноологіи Плотинъ будетъ особенно оригиналенъ. Сообразно этому, значеніе свидѣтельствъ внутренняго опыта здѣсь особенно возрастетъ: собственная душа и ея опытъ будутъ для Плотина путеводителями въ той же мѣрѣ, какъ и діалектика. И если мы, правда, cum grano salis, говорили, что діалектика Плотина въ ея положительной части изнемогаетъ, то, съ другой стороны, мы должны подчеркнуть, что это обстоятельство отнюдь не умаляетъ достоинствъ трактатовъ пятой Девятки: они полны воодушевленія, доходящаго порой до лиризма, и удивительно высокаго и сильнаго подъема; они крайне увлекательны по своему философскому чувству и поэтичности. Мы хотимъ лишь одно утверждать: эти трактаты—результаты внутренняго опыта и личныхъ переживаній въ той же мѣрѣ, какъ и діалектическихъ разсужденій.

Такимъ образомъ, по мѣрѣ того, какъ философія Плотина становится дѣйствительно оригинальной, она становится въ значительной мѣрѣ и эмпирической, и ноологія Плотина равномѣрно основана какъ на діалектикѣ, такъ и на опытѣ. И основной фактъ того опыта, который лежитъ въ основѣ психо-ноологіи Плотина, это—неоднократно переживаемая имъ самимъ возможность безтѣлесной внутренней душевной жизни [1]).

2. Мы въ предшествующей главѣ оставили сравнительно мало выясненными объясненіе самостоятельнаго существованія отдѣльной души. Съ этого вопроса и начинается пятая Девятка: почему и какъ существуетъ индивидуальная душа?

Причина индивидуализаціи, точнѣе, обособленія души — ея дерзкая смѣлость (tolma), первоначальная инаковость (protē heterotēs) и желаніе принадлежать самой себѣ. Такимъ образомъ, Плотинъ даетъ и субъективное и объективное объясненіе происхожденія обособленной индивидуальной души: съ одной стороны, это—ея рѣшимость быть самостоятельной; съ другой стороны, это—коренящаяся въ природѣ ума основная двойственность. Слѣдовательно, обособленіе души является, съ одной точки зрѣнія, результатомъ устремленія ея въ матерію, а съ другой — ея рокомъ. Она — лучъ свѣта, который, по собственной природѣ своей, т.-е. и свободно и фатально, нисходитъ въ воздушный мракъ и тамъ слабѣетъ. Такова пиѳагорейская концепція обособленія души у Плотина, ибо именно пиѳагорейцы-платоники учили о дерзкой смѣлости души и о двойственности, какъ причинахъ «погруженія» души.

Такимъ образомъ, вступивъ на путь отступничества отъ первоначала, душа доходитъ до незнанія о своемъ происхожденіи, подобно ребенку, тотчасъ послѣ рожденія удаленному отъ родителей и выросшему на чужбинѣ. Душа порываетъ связь съ божественнымъ и все болѣе начинаетъ цѣнить чувственное и тлѣнное. Наша задача—напомнить душѣ, какого она рода и какого достоинства, и, прежде всего, довести ее до признанія «великой души». Дойти до этого душа можетъ традиціоннымъ пиѳагорейскимъ путемъ—путемъ «тишины» (hesuchia): «да будутъ тихими у нея не только окружающее ее тѣло и прибой тѣлъ, но и все объемлющее: тиха земля, тихо море, тихъ воздухъ, и самое небо невозмутимо; при этомъ пусть мыслитъ она, какъ отовсюду Душа какъ бы втекаетъ, вливается, отовсюду входитъ въ нее неподвижную и освѣщаетъ ее». Вселенская душа создала все живое, вдохнувъ въ него жизнь; она приводитъ въ движеніе и устрояетъ великое небо; какъ солнечные лучи озаряютъ золотымъ блескомъ темную тучу, такъ душа, войдя въ тѣло, даетъ ему жизнь и движеніе, ибо безъ нея тѣло—меракъ матеріи и ирреальное, и мы, безъ души, хуже навоза.

Такъ, путемъ молчаливаго сосредоточенія, мы сознаемъ въ себѣ единую вселенскую душу. Но (объ этомъ также говоритъ намъ внутренній опытъ) душа есть лишь образъ ума. Какъ выговариваемое слово есть образъ слова въ душѣ, такъ и душа есть слова ума. Она—словно излучаемая изъ огня теплота, словно вода, изливаемая изъ источника, словно дерево, выростающее изъ корня. Она вся — активность ума. Плотинъ сущностью души, подлинной активностью ея считаетъ исключительно интеллектуальную интуицію, и его концепція души—строго интеллектуалистическая: все остальное—переживанія не души, не антропологическаго существа.

Эту мысль Плотина о томъ, что «то только нужно называть дѣятельностями души, что мыслительно и изъ дому; худшее же—изъ другого мѣста», мы должны усвоить отчетливо: душа, въ *своей основѣ*, есть умъ, и подлинная жизнь ея—созерцаніе ума и интеллектуальная интуиція. Если ясна намъ эта мысль Плотина, тогда мы поймемъ и еще одно мѣсто въ его философіи, которое пока оставалось для насъ неяснымъ. Тогда получается, что вся жизнь души есть, собственно говоря, созерцаніе, и всякое дѣйствіе души совершается ради созерцанія и объекта созерцанія. Иными словами, всякое дѣйствіе души есть лишь моментъ въ ея стремленіи къ созерцанію. Отсюда понятно, что и творчество «природы» есть лишь моментъ въ созерцаніи вселенской душой ума. Эта мысль станетъ еще понятнѣй, если мы подчеркнемъ, что біографія души есть не столь созерцаніе ума, какъ стремленіе къ этому созерцанію: жизнь души есть *движеніе* къ уму, и умъ ея — умъ привнесенный, иными словами, душа—не чистая интуиція, но разсудокъ и дѣйствіе.

Подведемъ итоги: причина погруженія души въ отдѣльное тѣло— дерзость самоутверждающейся души и двойственность высшаго начала— чисто пиѳагорейскій мотивъ; тихое сосредоточеніе обнаруживаетъ намъ, какъ вливается въ насъ отовсюду вселенская душа—опять чисто пиѳагорейская мысль о тишинѣ и вдыхаемомъ всеобъемлющемъ; подлинная жизнь души есть интеллектуальная интуиція—также пиѳагорейская мысль. Отсюда выводъ: душа, въ основѣ своей, есть умъ. До сихъ передъ нами былъ пиѳагореецъ, мы бы сказали, съ пиѳагорейскимъ внутреннимъ опытомъ и пиѳагорейской моралью [2]).

3. Мы пришли къ уму—чистому интеллекту, несравненной мудрости и истинной жизни. Умъ, въ противоположность душѣ, чуждъ исканій и стремленій: онъ самодовлѣющъ, вѣченъ и, поэтому, неизмѣняемъ; «онъ мыслитъ, не ища, но имѣя». Если жизнь души, т.-е. мышленіе ея, состоитъ въ стремленіи, то жизнь ума состоитъ въ обладаніи: субъектъ и объектъ, мыслящее и мыслимое, умъ и сущее образуютъ, несмотря на свою двойственность, единство.

Созерцая умъ, душа спрашиваетъ, кто является причиной единства этой двойственности, и отвѣтомъ на этотъ вопросъ является ученіе о единомъ: «ибо передъ двоицей единое», «и этотъ умъ и умственное (объектъ ума) вмѣстѣ, такъ что двое вмѣстѣ; но если двое, то нужно принять предшествующее двумъ». И здѣсь опять пиѳагорейскій мотивъ. Болѣе того, это ученіе о трансцендентномъ единомъ и основной двоицѣ относитъ Плотина къ вполнѣ опредѣленному теченію въ пиѳагорействѣ, намъ уже извѣстному («Пролегомены», гл. 2, 4).

Такимъ образомъ, типично пиѳагорейскимъ путемъ шли мы отъ нашей души къ міровой и такимъ же пиѳагорейскимъ путемъ идемъ мы теперь отъ ума, какъ двоицы, къ единому. И вотъ здѣсь встаетъ передъ нами вопросъ: какъ изъ единаго, такого, какимъ мы описываемъ его, получаетъ свою субстанцію двоица, какъ изъ единаго изливается множественность реальнаго міра? И Плотинъ знаетъ, что это—вопросъ, «обсуждавшійся и у древнихъ мудрецовъ». Онъ вѣритъ и въ то, что та градація реальностей, которую онъ намѣтилъ, его ученіе «о трехъ начальныхъ субстанціяхъ», это все — въ духѣ эллинской философіи и, прежде всего, въ духѣ Платона: вѣдь именно Платонъ во второмъ письмѣ установилъ тройственную градацію реальностей, при чемъ первое, трансцендентное, онъ назвалъ благомъ, добромъ, второе — умомъ или мастеромъ и третье—душами. Плотинъ—лишь преемникъ Платона, который, въ свою очередь, преемникъ Парменида (см. особенно въ діалогѣ Платона «Парменидъ» ученіе о первоединомъ, единомъ-множественномъ и единомъ и множественномъ). Съ другой стороны, Плотинъ указываетъ, что «изъ древнихъ болѣе другихъ пиѳагорейцы и ихъ по-

слѣдователи» занимались изслѣдованіемъ интеллектуальнаго міра. И motto къ ноологіи и онтологіи Плотина могутъ служить его же слова: «И эти разсужденія не новы и не теперешнія, но были высказаны въ древности, хотя не въ развитомъ видѣ, и теперешнія разсужденія — эксегеты тѣхъ».

Но для Плотина, какъ Плотина, типично, что свое ученіе о трехъ начальныхъ субстанціяхъ онъ вычитываетъ внутри самого себя. Наша душа, какъ мы видѣли, однородна съ природой вселенской души. Но въ ней мы открываемъ умъ: «умъ же, съ одной стороны, разсуждающій, а съ другой — доставляющій разсужденія». Какъ разсудокъ, душа восходитъ къ уму: «если душа то разсуждаетъ (о справедливомъ и прекрасномъ), то не разсуждаетъ, то долженъ въ насъ быть не разсуждающій, но всегда имѣющій справедливое умъ, и должно быть и начало ума, причина и богъ», какъ тотъ центръ въ насъ, «съ которымъ мы соприкасаемся и сосуществуемъ и отъ котораго зависимъ». То обстоятельство, что мы иногда не сознаемъ этихъ началъ, еще не доказываетъ, что они отсутствуютъ и не дѣйствуютъ въ насъ.

Итакъ, метафизика Плотина «внутри» его души. Это, правда, также не является новостью для эллинской философіи, и Плотинъ самъ знаетъ, что завѣтъ «познай самого себя» — очень древній завѣтъ. Однако, лишь идя этимъ неоригинальнымъ путемъ внутренняго опыта, Плотинъ сумѣетъ вписать новую страницу въ исторію аристотелико-пиѳагорействующаго платонизма [3]).

4. Итакъ, и внутренній опытъ, и діалектика, и, по убѣжденію Плотина, философская традиція говорятъ, что проблема души приводитъ къ проблемѣ трехъ изначальныхъ субстанцій. Какъ представляетъ себѣ Плотинъ взаимоотношеніе между ними? Свои мысли по этому вопросу великолѣпно резюмировалъ самъ Плотинъ въ V 2. Намъ остается лишь привести переводъ этого краткаго трактата:

1. «Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все — его, такъ какъ какъ бы взошло тамъ: точнѣе, еще не есть, но будетъ. Какъ же будетъ оно изъ простого единаго, при отсутствіи въ тождественномъ какой-либо пестроты, какого бы то ни было раздвоенія? Именно потому, что нѣтъ въ немъ ничего, поэтому и есть изъ него все, и именно для того, чтобы существовало сущее, оно поэтому и есть не сущее, но родитель его, а то — какъ бы первое рожденіе, такъ какъ «то», будучи совершеннымъ, потому что ничего не ищетъ, не имѣетъ и ни въ чемъ не нуждается, какъ бы съ избыткомъ вытекло и, переполненное самимъ собою, создало другое; возникшее же обратилось къ нему и преисполнилось, а, взирая на самое себя, стало, такимъ образомъ, умомъ. И, съ одной стороны, неподвижное пребываніе его

у «того» создало сущее, а, съ другой, созерцаніе, направленное на самого себя — умъ. Итакъ, когда оно установилось по отношенію къ самому себѣ съ цѣлью созерцанія, оно одновременно сдѣлалось и умомъ и сущимъ. Такъ, существуя такъ, какъ и «тотъ», оно создаетъ подобное, изливая впередъ много потенціи: и это есть «видъ» его, какъ и предшествующее ему излилось впередъ. И эта активность изъ сущности есть душа, ставшая этимъ, между тѣмъ какъ то пребываетъ неизмѣннымъ, ибо и умъ возникъ въ то время, какъ предшествующее ему пребывало неизмѣннымъ. Но она создаетъ, не пребывая неизмѣнной, но, именно приведенная въ движеніе, она породила образъ. Итакъ, смотря туда, откуда возникла, она преисполняется, а, пройдя въ иное и противоположное движеніе, порождаетъ образъ самой себя — ощущеніе и растительную природу въ растеніяхъ. Но ничто отъ предшествующаго последнимъ не отнято и не отсѣчено отъ нея. Поэтому и кажется, что душа человѣка доходитъ вплоть до растеній: именно, въ томъ смыслѣ доходитъ, что ея—то, что въ растеніяхъ. Однако, не вся она въ растеніяхъ, но постольку оказывается въ растеніяхъ, поскольку выступила впередъ внизъ, создавъ своимъ выступленіемъ и желаніемъ худшаго другую субстанцію, тогда какъ предшествующее этому, зависящее отъ ума, позволяетъ уму пребывать при самомъ себѣ.

2. Такимъ образомъ, существуетъ путь впередъ отъ начала до конца, при чемъ каждое всегда остается на своемъ мѣстѣ, въ то время какъ рожденное занимаетъ другое мѣсто, худшее. Однако, каждое становится тождественнымъ тому, за чѣмъ слѣдуетъ, покуда слѣдуетъ. Такимъ образомъ, когда душа оказывается въ растеніи, то оказывается другая какъ бы часть ея въ растеніи, наиболѣе дерзкая, безразсудная и дошедшая досюда; а когда она въ неразумномъ существѣ, то способность ощущать, овладѣвъ, привела ее; когда же сошла въ человѣка, то это или вообще движеніе въ разсуждающемъ или происходящее отъ ума, словно она обладаетъ собственнымъ умомъ и самостоятельнымъ желаніемъ мыслить или, вообще, быть въ движеніи. Но вернемся обратно.

Когда отрѣзываютъ отростки или верхушки вѣтокъ растенія, то куда уходитъ находящаяся въ немъ душа? Конечно, туда, откуда она пришла, такъ какъ она пространственно не отдѣлена отъ него. Слѣдовательно, она принципіально едина. А если разрубить или сжечь корень, то гдѣ находящееся въ корнѣ? Оно въ Душѣ, не пойдя въ другое мѣсто. Но хотя она находится въ одномъ и томъ же, однако, она и въ другомъ, въ томъ случаѣ, если поднимается. А если этого нѣтъ, она находится въ другомъ растеніи, такъ какъ она не удерживаетъ себя. Если же она поднимается, то она находится въ предшествующей ей потенціи. А гдѣ та? Въ той, что ей предшествуетъ. Послѣдняя же

доходитъ до ума, но не пространственно, ибо отнюдь не находится въ пространствѣ. Слѣдовательно, будучи нигдѣ, она существуетъ такимъ образомъ въ томъ, что нигдѣ и вездѣ. Но если, она, восходя вверхъ, останавливается посрединѣ, прежде чѣмъ совершенно достичь высшаго, то она обладаетъ средней жизнью и находится въ соотвѣтствующей части себя. При этомъ все это—«тотъ» и не «тотъ»: тотъ, потому что изъ него; не тотъ, потому что онъ далъ, пребывая неизмѣнно при самомъ себѣ. Такимъ образомъ, существуетъ какъ бы вытянутая въ длину жизнь, при чемъ каждая изъ слѣдующихъ по порядку частей иная, но все сплошно, и одно отлично отъ другого, но первичное не уничтожается во вторичномъ. Такимъ образомъ, что такое возникающая въ растеніяхъ душа? Она ничего не порождаетъ?—То, въ чемъ она существуетъ[4])".

5. Этотъ небольшой трактатъ крайне важенъ для уясненія мыслей Плотина, и не даромъ Порфирій такъ усердно комментировалъ его. Въ трактатѣ устанавливается, что основа всего существующаго—единое. Это единое есть все въ смыслѣ генезиса изъ него всего существующаго: единое совершенно, и изъ совершенства его слѣдуетъ его преисполненность и «переливаніе черезъ край», т.-е. порожденіе слѣдующаго. Первымъ порожденіемъ единаго является двоица—умъ, двойственность котораго состоитъ въ дуализмѣ бытія и мышленія. Умъ подчиненъ все тому же основному закону «изліянія впередъ», «пути впередъ». Въ результатѣ такого «изліянія впередъ» активности ума возникаетъ душа. При этомъ мы не должны забывать слѣдующихъ вещей: 1) каждое произведеніе есть «худшее» сравнительно съ своимъ «родителемъ», есть лишь образъ его; 2) каждый членъ этой цѣпи есть, если можно такъ выразиться, двуликій Янусъ, т.-е. обращенъ и къ высшему (получая отъ него полноту бытія) и къ низшему (сообщая ему бытіе); 3) единое и умъ производитъ послѣдующее, сами пребывая неизмѣнными, но душа творитъ въ движеніи.

Душа, въ свою очередь, совершая «путь впередъ», создаетъ «свои образы»—ощущеніе и «природу» (растительную силу). Такимъ образомъ, животное и растеніе—моменты творческаго «пути впередъ» души, при чемъ душа также двуликій Янусъ, обращенный и къ уму, получая отъ него бытіе, и къ матеріи, видотворя и оживляя ее. Если душа находится въ растеніи, значитъ, окончательно овладѣла пресловутая «дерзкая смѣлость» самоутвержденія и отступничества, иными словами, значитъ, она дошла въ своемъ «пути впередъ» до крайней степени неразумія, до крайней степени отчужденія отъ ума. Если душа находится въ животномъ, значитъ, ею владѣетъ чувственное ощущеніе. Если же душа

въ человѣкѣ, то она разумна и стоитъ близко къ уму. И здѣсь мы все время должны помнить два вышеприведенныя положенія: 1) произведенное (душа) хуже своего родителя (ума); 2) произведенное тождественно тому, чему оно слѣдуетъ, поскольку оно ему слѣдуетъ (душа можетъ уподобляться уму).

По отношенію къ душѣ мы никогда не должны забывать о ея непротяженности. Душа въ растеніяхъ пространственно совершенно не отдѣлена отъ растительной силы природы вообще; послѣдняя, въ свою очередь, не отдѣлена отъ души, обладающей «средней жизнью»; та же опять, поскольку обращена къ уму, составляетъ съ нимъ единство, и ни о какомъ пространственномъ отдѣленіи здѣсь не можетъ быть рѣчи. Такимъ образомъ, во-первыхъ, вся душа едина, а, во-вторыхъ, она генетически связана съ умомъ [5]).

6. Мы выяснили уже, что нужно признать три субстанціи, три ипостаси: душу, умъ и единое (V 1). Мы выяснили также и основной законъ отношенія между ними: «путь впередъ», къ худшему, данной активности. Такимъ образомъ, основныя понятія метафизики Плотина — троичность изначальныхъ субстанцій и генетическая связь («цѣпь», «путь впередъ») ихъ. Мы знаемъ также и методъ этой метафизики—самопознаніе.

Мы познаемъ метафизическое посредствомъ самопознанія. Отсюда слѣдуетъ, что именно изслѣдованіе самопознанія должно лечь въ основу нашихъ метафизическихъ разсужденій, и именно самопознаніе раскроетъ намъ природу ума и единаго и сдѣлаетъ понятной связь между ними во всѣхъ ея деталяхъ.

Основная предпосылка Плотина: самопознаніе присуще лишь простому существу, а не сложному; утверждать, что способно къ самопознанію сложное существо, которое мыслитъ одной своей частью всѣ остальныя, значитъ не догадываться, что именно въ этомъ случаѣ и нѣтъ самопознанія, а есть всего лишь обыкновенное познаніе одного посредствомъ другого. Такимъ образомъ, именно простыя, несложныя ипостаси—душа и умъ—могутъ обладать самопознаніемъ.

Итакъ, предъ нами вопросъ, о чемъ говоритъ намъ самопознаніе души. Мы видѣли въ предыдущей главѣ, что ощущеніе намъ говоритъ лишь объ аффекціяхъ тѣла, и отсюда ясно, что душа не можетъ познавать самое себя посредствомъ ощущеній. Но, кромѣ способности ощущать, душа обладаетъ еще способностью разсудка. Спрашивается, какъ осуществляется черезъ разсудокъ самопознаніе души? Такимъ образомъ, проблема самопознанія связывается съ проблемой разсудка, размышленія (to logizomenon, dianoia).

Что такое разсудокъ или размышленіе? Въ анализѣ души, данномъ въ предыдущей главѣ, мы нашли лишь двѣ (кромѣ ума) познава-

тельныхъ способности души—ощущеніе и воображеніе. Гдѣ же мѣсто дискурсивному мышленію? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, разсмотримъ процессъ познанія.

Я имѣю зрительное ощущеніе человѣка. Мое ощущеніе передаетъ полученное впечатлѣніе мышленію. Что же дѣлаетъ съ этимъ впечатлѣніемъ мышленіе? Прежде всего, лишь сознаетъ его (egnō monon kai estē). Такимъ образомъ, первый моментъ—сознаніе впечатлѣнія, т.-е., выражаясь современнымъ языкомъ, лишь переводъ физическаго процесса въ психологическій, иными словами, сознаніе душой физіологическаго процесса. Но нашъ разсудокъ можетъ не ограничиваться простымъ сознаніемъ, а станетъ производить высказыванія. Такимъ образомъ, за первымъ моментомъ (oupō ouden erei) слѣдуетъ второй. Высказываніе можетъ быть простымъ воспризнаніемъ: «это Сократъ». Такое высказываніе является результатомъ памяти и воображенія. Такимъ образомъ, мышленіе сводится къ памяти и воображенію: разсудокъ создаетъ сужденіе на основѣ получаемыхъ изъ ощущенія образовъ посредствомъ синтеза и анализа ихъ. Однако, высказываніе можетъ быть и не простымъ воспризнаніемъ, но, сказали бы мы, сужденіемъ въ тѣсномъ смыслѣ слова, т.-е. не наименованіемъ, но предицированіемъ. Таково сужденіе: «Сократъ добръ». Это высказываніе есть высказываніе о чувственно воспринимаемомъ, но, кромѣ ощущенія и представленія, оно предполагаетъ еще «канонъ добра», который душа получаетъ отъ себя самой; мы бы сказали, предицированіе предполагаетъ нѣкоторый апріорный элементъ. Какъ же это душа получаетъ отъ самой себя канонъ добра? Дѣло въ томъ, что душа «добровидна», благообразна, и «въ ней прибыло силы для ощущенія потому, что ее освѣтилъ обладающій такимъ качествомъ умъ». Такимъ образомъ, свои апріорные элементы, необходимые для сужденія, разсудокъ, какъ дискурсивная способность, получаетъ отъ ума [6]).

Наша душа разумна, и именно дискурсивное мышленіе характерно для нея. Для человѣческой души какъ разъ типична занимаемая ею средина между ощущеніемъ и умомъ. Плотинъ, такимъ образомъ, ставитъ разсудокъ въ такое же «среднее» положеніе, какъ и воображеніе: подобно тому, какъ воображеніе получаетъ свои образы и отъ ощущеній и отъ ума, такъ и разсудокъ познаетъ внѣшнія впечатлѣнія, но «сообразно уму»: «ощущеніе для насъ вѣстникъ, а умъ по отношенію къ намъ царь».

Если мы принимаемъ такой взглядъ на природу разсудка, то тогда намъ ясно, что должно означать «самопознаніе разсудка». Это самопознаніе устанавливаетъ для разсудка, прежде всего, самый фактъ его разсужденія и сознанія имъ внѣшнихъ впечатлѣній. Далѣе, самопознаніе

разсудка говоритъ, что разсудокъ высказываетъ сужденіе о предметѣ, пользуясь находящимися въ разсудкѣ канонами, которые онъ получаетъ отъ ума. Наконецъ, исходя отсюда, самопознаніе разсудка говоритъ, что существуетъ нѣчто лучшее его. Такимъ образомъ, самопознаніе разсудка ведетъ насъ къ признанію существованія ума.

Вспомнимъ здѣсь, что и способность представленія являлась также двухсторонней: съ одной стороны, она получала образы отъ ощущеній, съ другой — отъ ума. Отсюда проистекало слѣдующее: либо память жила чувственнымъ и забывала объ умственномъ мірѣ, либо она жила умственнымъ и забывала о чувственномъ. Такъ память, эта специфическая особенность человѣческой души, по самой природѣ своей находится въ неустойчивомъ равновѣсіи, ибо и душа — двуликій Янусъ.

Но однородное мы видимъ и въ разсудкѣ. Разсудокъ есть познаніе внѣшняго и, въ этомъ смыслѣ, онъ сводится къ воспризнанію и представляемымъ образомъ. Но, съ другой стороны, разсудокъ обладаетъ апріорными нормами и, въ этомъ смыслѣ, является образомъ ума. Какъ «фантазія» оказалась для насъ чѣмъ-то двойственнымъ, такъ и разсудокъ также занимаетъ какое-то «среднее» положеніе, ибо и душа есть «среднее» между двумя крайностями — ощущеніемъ и умомъ. Вотъ почему самопознаніе разсудка не можетъ остановиться на разсудкѣ, но ведетъ къ уму [7]).

7. Самопознаніе разсудка говоритъ лишь о существованіи высшаго, т.-е. ума. Но что такое умъ? Какъ познается умъ? Мы уже установили, въ качествѣ основной предпосылки, что самопознаніе присуще простому, а не сложному. Поэтому нельзя допускать дуализма познающаго и познаваемаго въ томъ смыслѣ, что умъ-де одной своей частью «видитъ» другую. Самопознаніе ума должно предполагать тождество созерцающаго и созерцаемаго, ума и мышленія ума: «мысль и мыслимое едино»; «умъ и мысль едины». Но возможно ли это? Какъ мыслитъ умъ самого себя?

Это возможно, такъ какъ по Плотину, мыслимое есть активность, энергія, именно живая и мыслящая активность, а таковая активность и есть мысль (noēsis), т.-е. активный умъ, но, по Плотину, умъ бываетъ всегда исключительно активнымъ. Такимъ образомъ, мыслимое, мысль и умъ тождественны. «Слѣдовательно, если мысль его есть мыслимое, а мыслимое — онъ самъ, то онъ будетъ мыслить самого себя, — потому что онъ будетъ мыслить мыслью, что и было имъ самимъ, и будетъ мыслить мыслимое, что и было имъ самимъ. Итакъ, съ обѣихъ точекъ зрѣнія, онъ будетъ мыслить самого себя, поскольку и мышленіе было имъ и поскольку мыслимое — онъ самъ». Итакъ, умъ и мысль единое, и умъ, какъ цѣлое, познаетъ себя, какъ цѣлое.

Утвержденіе Плотина станетъ яснѣе, если мы сравнимъ самопознаніе ума съ самопознаніемъ души, т.-е. разсудка. Для разсудка типиченъ дуализмъ дискурсивнаго мышленія и объекта его и такъ какъ истинно реальное выше разсудочнаго мышленія, то послѣднее есть лишь истолкователь этого высшаго, хотя и родственнаго ему, и познавать себя разсудокъ можетъ не иначе, какъ всматриваясь въ эти черты, какъ бы въ слѣды ума, и становясь, такимъ образомъ, какъ бы образомъ ума. Вотъ почему самопознаніе разсудка, это — *исканіе.*

Иное дѣло самопознаніе ума. Умъ, въ силу своей активности, есть мысль, а мыслимое, въ силу своей возвышенности, есть жизнь и также мысль: слѣдовательно, умъ, какъ мыслящее, познаетъ умъ, какъ мыслимое, это значитъ, умъ, какъ мысль, познаетъ умъ, какъ мысль. Такимъ образомъ, «необходимо признать у ума самопознаніе и то, что онъ существуетъ въ самомъ себѣ, что нѣтъ у него другой функціи, и что сущность есть бытіе умомъ. И, конечно, послѣдній не практическій умъ: такъ какъ для устремленнаго на внѣшнее практическаго ума, не пребывающаго неизмѣнно въ самомъ себѣ, возможно лишь нѣкоторое знаніе внѣшнихъ предметовъ, то нѣтъ неоходимости ему, разъ онъ всецѣло практическій, познавать самого себя. Но для того, которому не присуща дѣятельность (praxis) (такъ какъ у чистаго ума нѣтъ даже и стремленія къ отсутствующему), для того не только вполнѣ обосновано обращеніе къ самому себѣ, но и доказана необходимость самопознанія: ибо въ чемъ можетъ состоять подлинная жизнь того, кто отошелъ отъ дѣятельности и существуетъ въ умѣ?»

Такимъ образомъ, мы доказали возможность самопознанія ума. Больше того, мы доказали, что жизнь ума именно въ самопознаніи и состоитъ: «умъ есть активность въ немъ самомъ». Въ этомъ смыслѣ мы можемъ говорить и о «спокойствіи» (hesychia) ума, такъ какъ «для ума спокойствіе есть не иступленіе (ekstasis) ума, но досужная отъ всего остального активность». И, съ этой точки зрѣнія, сосредоточенная на самопознаніи спокойная жизнь ума отличается отъ жизни души, стремящейся къ уму и пребывающей въ вѣчномъ движеніи и дѣятельности: даже богопознаніе, по Плотину, есть, въ концѣ концовъ, самопознаніе ума, ибо умъ есть совокупность всего дарованнаго богомъ [8]).

8. Итакъ, выяснивъ въ началѣ этой главы необходимость ноологіи и своеобразіе метода ея, мы выяснили далѣе троичность основныхъ принциповъ и основной законъ (proodos) взаимоотношенія между ними. Послѣ этого мы сосредоточились на методѣ ноологіи, и самопознаніе души или разсудка привело насъ къ проблемѣ ума. Предъ нами всталъ вопросъ о самопознаніи ума, и здѣсь, въ конечномъ результатѣ, мы узнали, что самопознаніе есть подлинная жизнь ума. При этомъ мы

могли бы замѣтить, какъ вмѣстѣ съ проблемой ума все яснѣй и яснѣй становится проблема души: такъ, напримѣръ, стали яснѣе проблемы отпаденія души, разсудка и памяти и устремленія души къ уму, какъ результата самопознанія души. Такимъ образомъ, мы уже начинаемъ находить въ ноологіи постепенное разъясненіе проблемъ психологіи.

Самопознаніе души ведетъ къ самопознанію ума, такъ какъ если душа отдается созерцанію, то она, какъ мы уже знаемъ, видитъ не столько самое себя, какъ свой совершеннѣйшій первообразъ. Такимъ образомъ, душа убѣждается, что, будучи образомъ ума, она можетъ созерцать той своей частью, той своей дѣятельностью, которая обладаетъ памятью о томъ, что она носитъ въ себѣ. Поэтому, чтобы узнать, что такое умъ, надо созерцать «самое божественное» въ душѣ. Для этого же надо отдѣлить отъ человѣка, какъ таковаго, тѣло, организующую душу, ощущенія, желанія, страсти и т. п. То, что останется, и есть образъ ума, сохраняющій нѣчто отъ свѣта послѣдняго: душа есть возникающій изъ ума свѣтъ, который окружаетъ солнце ума. Подобно тому, какъ этотъ свѣтъ расходится въ воздухѣ въ различныя стороны, такъ и наша жизнь развѣтвляется на многіе виды жизни, но тотъ, кто дошелъ до чистой душевной жизни, когда душа всецѣло обращена къ уму, тотъ черезъ самопознаніе души достигаетъ познанія ума.

О чемъ же говоритъ самопознаніе ума? Оно говоритъ уму, что онъ обладаетъ множественностью и различіемъ, такъ какъ созерцаніе нуждается въ объектѣ, и объектъ этотъ, разъ умственная дѣятельность предполагаетъ переходъ отъ одного къ другому, есть множественность. Иными словами, умъ, поскольку мыслитъ, предполагаетъ дуализмъ субъекта и объекта, при чемъ объектъ, чтобы быть различаемымъ, долженъ быть, въ свою очередь, множественнымъ: познаніе абсолютно простого невозможно; такое познаніе не есть познаніе въ смыслѣ сужденія, гдѣ есть дуализмъ субъекта и объекта, но простое прикосновеніе, предшествующее уму „осязаніе“.

Но самопознаніе ума содержитъ въ себѣ указаніе и на трансцендентное единое. Самая множественность ума объясняется тѣмъ, что умъ, стремясь къ зрѣнію единаго, переходитъ отъ одной мысли къ другой: прежде множественности должно существовать единое, отъ котораго множественность и получаетъ свое бытіе, какъ единица предшествуетъ всякому числу; безъ единаго все было бы безпорядочнымъ хаосомъ. Каково же отношеніе ума къ единому? По мнѣнію Плотина, умъ является «первой активностью» единаго: умъ есть вытекающая изъ единаго активность, энергія, подобно тому, какъ изъ солнца истекаетъ свѣтъ.

Это единое есть «неизрекаемое», трансцендентное уму, знанію, и сущности, трансцендентное рѣшительно всему, и такъ какъ мышленіе имѣетъ

мѣсто лишь тамъ, гдѣ множественность объединяется въ общемъ сознаніи, и самый терминъ сознаніе (соощущеніе, synaisthēsis) уже указываетъ на множественность, то самопознаніе, какъ и пространственность, не присущи единому. Оно—абсолютно трансцендентное начало, познаваемое нами лишь посредствомъ «нѣкотораго» мимолетнаго «умственнаго осязанія».

Такимъ образомъ, самопознаніе ума ставитъ насъ предъ двумя проблемами—множественности содержанія ума и единства первоисточника дѣятельности ума, при чемъ обѣ эти проблемы связаны[9]).

9. Когда мы анализировали психологію Плотина, мы, въ результатѣ нашего изслѣдованія, пришли къ ноологіи. Теперь же, занимаясь ноологіей, т.-е. проблемой самопознанія ума, мы вынуждены будемъ все время говорить о трансцендентномъ единомъ.

Ноологія Плотина eo ipso является его метафизикой. Эту особенность философіи Плотина необходимо подчеркнуть, такъ какъ традиціонный «превратный» способъ изложенія міросозерцанія Плотина совершенно уничтожаетъ разницу между пятой и шестой Девяткой. *Изслѣдователи* Плотина, совершенно справедливо считая кульминаціоннымъ пунктомъ философіи Плотина ученіе о единомъ, *наталкиваются* на это ученіе уже въ пятой Девяткѣ. Такимъ образомъ, шестая Девятка *оказывается какъ-бы излишней. И, дѣйствительно, мы видимъ, какъ, напримѣръ,* у Кифера въ его «Избранныхъ Сочиненіяхъ» Плотина исчезла почти вся *шестая* Девятка, кромѣ двухъ послѣднихъ и половины 7-го трактата. Но, вѣдь, врядъ ли кто станетъ отрицать, что именно шестая Девятка является самой главной, какъ по темѣ, такъ и по размѣрамъ (равна Enn. 1, 2, 3 или Enn. 4, 5, т.-е. составляетъ треть всѣхъ сочиненій Плотина). Ясно, что Киферъ не даетъ намъ, тѣмъ самымъ, яснаго представленія о философіи Плотина какъ разъ въ самой центральной части ея.

Въ предчувствіи истины находятся *отчасти тѣ изслѣдователи* Плотина, которые, подобно Рихтеру или Древсу, вносятъ въ свое изложеніе раздѣльность, *дѣля его на* «Der induktive Aufstieg» и «Der deduktive Abstieg der Plotinischen Weltanschauung», «Induktive und deduktive Entwickelung». *Но, помѣщая* эти главы въ самомъ началѣ своего положенія философіи Плотина, названные изслѣдователи оказываются, все же, не въ удовлетворительномъ положеніи. Въ самомъ дѣлѣ, индукція, этотъ двигатель философіи Плотина, у нихъ *оказывается изложенной весьма* суммарно, а дедукція ведется больше чѣмъ странно: напримѣръ, у Древса всѣ главы дедуктивной части, *начиная* съ 3-й, *опять* оказываются, во внутреннемъ своемъ построеніи, индукціями (особенно ясно выступаетъ это въ ученіи о міровой душѣ, этикѣ и эстетикѣ). Такое *положеніе* ве-

щей является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ основного непониманія философіи Плотина, вслѣдствіе чего, въ *частности*, въ этомъ изложеніи пятая и шестая Девятки хаотически смѣшиваются.

Несомнѣнно, что философія Плотина первоначально является индукціей. Но индукція есть въ ней не краткое введеніе, но постепенное длительное и трудное восхожденіе, занимающее всѣ Девятки, кромѣ шестой. Съ другой стороны, дедукція есть вѣнецъ философіи Плотина, почему такъ и обширна соотвѣтствующая шестая Девятка, ибо дедукція, это—*завершеніе* философіи Плотина. Но, далѣе, отношеніе между индукціей и дедукціей у Плотина несравненно сложнѣе, чѣмъ это кажется на первый взглядъ. Послѣ того, какъ первая Девятка представила намъ путь индуктивнаго восхожденія, какъ путь нравственнаго подъема, вторая Девятка отослала насъ къ *міровой душѣ и «природѣ»* третьей Девятки, которая, въ свою очередь, отослала насъ къ психологіи четвертой Девятки, а психологія, самопознаніе души, привела насъ, какъ мы видѣли, къ ноологіи, самопознанію ума, въ пятой Девяткѣ. Но здѣсь индукція уже оканчивается: дальше итти некуда, ибо самопознаніе ума есть послѣднее datum, если не считать «умственнаго осязанія». Поэтому мы выразились бы точнѣе, если бы сказали, что въ трактатахъ пятой Девятки вездѣ (кромѣ первыхъ) рѣчь идетъ не объ индукціи, но объ аналитическомъ описаніи самопознанія ума, каковое описаніе неизбѣжно, по самому существу дѣла, есть, въ то же время, описаніе единаго въ его отношеніи къ уму. Можетъ быть, наша мысль станетъ яснѣе, если мы выразимъ ее такъ: пятая Девятка *описываетъ* уже не ходъ индукціи, но *результатъ* ея—трансцендентное единое, какъ prius ума. Но что тогда остается на долю шестой Девятки? Слишкомъ многое: *выведеніе* изъ единаго всего многообразія реальнаго міра. Если первыя четыре Девятки ставили проблемы, то пятая Девятка описываетъ то, что должно разрѣшить ихъ, а шестая Девятка даетъ искомое окончательное рѣшеніе. Такимъ образомъ, намъ становится яснѣе: 1) отличіе шестой Девятки отъ пятой; 2) огромное значеніе шестой Девятки; 3) подлинное содержаніе пятой Девятки, въ которой, трактуя объ умѣ, трактуется, по словамъ Порфирія, одновременно «и о трансцендентномъ, и объ умѣ въ душѣ, и объ идеяхъ»: трансцендентное—prius ума, умъ въ душѣ—нашъ путь къ уму, идеи—содержаніе ума [10]).

10. Вспомнимъ еще разъ трактатъ о самопознаніи. Онъ дѣлится на три части: въ первой (1—4) рѣчь идетъ о самопознаніи души, во второй (5—11), центральной,—о самопознаніи ума, въ третьей (12—17), окончательной,—о единомъ. Самопознаніе души обнаруживаетъ въ ней ощущеніе и разсудокъ; самопознаніе присуще только разсудку; самопознаніе разсудка есть, собственно говоря, самопознаніе ума. Что же сказать

о самопознаніи ума? Самопознаніе предполагаетъ единство субъекта и объекта; въ отличіе отъ души, умъ такимъ единствомъ обладаетъ: мысль познаетъ мысль; основа этого единства—трансцендентное единое.

Какимъ же образомъ отъ «перваго» происходитъ умъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ содержитъ небольшой четвертый трактатъ пятой Девятки. До всего, что существуетъ, должно быть дано единое и простое первоначало. Это первоначало, вслѣдствіе своего совершенства, является потенціей всего существующаго. Оно, поэтому, является трансцендентнымъ всему существующему и, прежде всего, трансцендентнымъ уму, который рождается отъ него, такъ какъ иначе необъяснимо ни происхожденіе, ни единство ума.

Отвѣтъ, какъ мы видимъ, не сложенъ. Это все одна и та же, постоянно повторяемая, мысль о томъ, что существуетъ необходимость «дороги впередъ» вслѣдствіе переполненности бытіемъ первоначала, при чемъ первоначало пребываетъ неизмѣнно въ самомъ себѣ, ничего не отдавая послѣдующему. Послѣдующее, умъ, есть лишь образъ, т.-е. «худшее», не единое, но единое-множественное, происходя отъ единаго, какъ отъ единаго источника свѣта, отъ центральнаго огня, происходитъ по радіусамъ вся свѣтовая сфера. Умъ единъ, такъ какъ едино первоначало, но умъ, въ тоже время, множественъ, такъ онъ есть «худшее». Вотъ эта-то вторая особенность ума, его множественность, и мѣшаетъ признать умъ первоначаломъ.

Какъ мы только что сказали, мысль Плотина ясна. Но тогда возникаетъ вопросъ, почему эту столь простую мысль онъ не устаетъ повторять такъ утомительно часто. Невѣроятное многословіе Плотина крайне затрудняетъ излагающаго его мысль. Какая нужда въ столь частомъ повтореніи одной и той же, при томъ достаточно ясной, мысли?

Намъ кажется, и мы надѣемся это доказать, что никакого чрезмѣрнаго повторенія здѣсь нѣтъ. Мы имѣемъ здѣсь нѣчто иное. Подобно тому, какъ, мы видѣли, мысль современныхъ изслѣдователей Плотина оказалась безсильной справиться съ содержаніемъ пятой и шестой Девятки, смѣшивая ихъ темы, такъ точно, только по другой причинѣ, оказывалась безсильной въ ноологіи, правда, по другимъ причинамъ, мысль древнихъ. Если для современныхъ изслѣдователей остался не вполнѣ яснымъ путь «восхожденія» у Плотина, то для древнихъ было труднымъ осознать конечный пунктъ этого восхожденія. Мы пришли къ уму. Но здѣсь, кромѣ того отвѣта, который давалъ самъ Плотинъ, древность знала еще и иныя рѣшенія. Умъ имѣетъ своимъ объектомъ «умственное». Этотъ объектъ можетъ быть или имманентнымъ уму, и тогда самъ умъ есть единство, при томъ послѣднее единство, или трансцендентнымъ уму, и тогда prius'омъ ума является плюралистическій міръ бытія.

Иными словами, древность знала два отвѣта: монизмъ ума, какъ высшаго начала, и плюрализмъ бытія. Первый отвѣтъ принадлежалъ Аристотелю, второй же связывается съ именемъ Платона. Плотину предстояло примирить эти два отвѣта: съ одной стороны, онъ долженъ былъ показать единство и имманентность міра идей уму; съ другой стороны, въ противоположность Аристотелю, онъ долженъ былъ показать, что этотъ имманентизмъ не есть послѣднее слово философіи, что есть нѣчто высшее, нежели умъ и имманентный ему міръ идей, есть «трансцендентное уму и сущности». И такое разсужденіе Плотина, безспорно, казалось и труднымъ и спорнымъ тѣмъ, кто считалъ умъ послѣднимъ началомъ, но, въ то же время, считалъ сущія трансцедентными уму. Вспомнимъ, что этотъ вопросъ представлялъ величайшія затрудненія для Порфирія.

Но если такъ, тогда, подобно тому, какъ трактаты пятой и шестой Девятки не простое обсужденіе одной и той же темы, такъ и отдѣльные параграфы трактатовъ пятой Девятки не утомительно-назойливое повтореніе одной и той же мысли, но преодолѣніе одной изъ величайшихъ апорій древней философской мысли и, можетъ быть, обоснованіе и развитіе одной изъ самыхъ существенно важныхъ и существенно новыхъ мыслей Плотина.

Уже въ разобранныхъ нами трактатахъ все время подчеркивается единство содержанія самосознающаго ума и совпаденіе этого содержанія съ самимъ умомъ, все время подчеркивается, далѣе, необходимость трансцендентнаго единства уму и его содержанію и часто (чѣмъ ближе къ концу, тѣмъ все чаще) задается вопросъ, почему не признать это трансцендентное самимъ умомъ. Эти вопросы станутъ основной темой слѣдующихъ трактатовъ о томъ «что не внѣ ума умственные объекты, и о благѣ» и «о томъ, что трансцендентное сущему не мыслитъ, и что́ такое есть первично и вторично мыслящее». Мы должны, во-первыхъ, дать детальный логическій анализъ этихъ трактатовъ и, во-вторыхъ, показать ихъ, по нашему мнѣнію, огромное философское значеніе.

11. Пятый трактатъ распадается на двѣ части: въ первой (1—3) обосновывается тезисъ объ имманентности умственныхъ предметовъ уму, а во второй (4—13) излагается ученіе о трансцендентномъ благѣ. Шестой же трактатъ отграничиваетъ это трансцендентное начало отъ ума. Такимъ образомъ, мы встрѣчаемся здѣсь съ слѣдующими мыслями Плотина: сущее имманентно уму; внѣ ума есть еще высшее начало; это начало не умъ. Первый тезисъ Плотинъ обосновываетъ слѣдующимъ образомъ: уму присуще истинное знаніе, но истинное знаніе не можетъ пріобрѣтаться извнѣ, и, слѣдовательно, оно пріобрѣтается умомъ «изъ самого себя». Первая посылка очевидна: ошибающійся умъ не есть умъ. Доказывать приходится вторую посылку. Доказывается она двояко. Во-первыхъ, если

знаніе пріобрѣтается умомъ извнѣ, тогда умъ, по своей достовѣрности, аналогиченъ ощущенію. Какъ бы ни было живо ощущеніе, мы знаемъ, что представляющаяся намъ субстанція не въ «субъектахъ», но въ «аффекціяхъ», т.-е. что объектъ ощущенія не объективно реальное явленіе, но модификація ощущающаго субъекта. Но если даже признать объективность предмета ощущенія, то и тогда ясно, что мы воспринимаемъ не самый внѣшній объектъ, а только образъ его. То же самое слѣдуетъ сказать и объ умѣ, познающемъ внѣшніе умственные предметы: или онъ не встрѣтится съ ними, какъ съ внѣшними, или они будутъ для него привнесенными извнѣ отпечатками, но тогда мысль ничѣмъ принципіально не будетъ отличаться отъ ощущенія, и «какъ узнаетъ онъ, что воспринялъ истинно?» (вѣдь и въ чувственномъ познаніи судьей этого являются умъ и размышленіе); кромѣ того, тогда у ума не было бы нормъ для этическихъ и эстетическихъ оцѣнокъ. Другое доказательство второй посылки таково: внѣшніе умственные предметы, внѣшнее интеллигибельное, или обладаютъ умомъ или не обладаютъ; въ первомъ случаѣ произойдетъ ихъ сліяніе съ умомъ, а во второмъ, они были бы простыми словесными положеніями, и синтезъ ихъ въ сужденіи будетъ, безъ объединяющаго центра, невозможенъ («умственный предметъ будетъ не единымъ и даже не въ единомъ, но каждый отдѣльно разбросаннымъ»). Такимъ образомъ, положеніе: «умственные предметы не внѣ ума» обосновано, такъ какъ иначе мы воспринимали бы лишь «образы» безъ всякаго критерія истинности ихъ.

Изъ нашего положенія (1) вытекаетъ (2) слѣдствіе: если уму внутренне присуща истина, то вопросъ о доказательствѣ или достовѣрности ея отпадаетъ: «ибо нельзя найти ничего истиннѣй истиннаго». Такимъ образомъ, Плотинъ утверждаетъ внутреннюю самоочевидность самопознанія ума: «ничто не достовѣрнѣе для него относительно него самого».

Отъ ума Плотинъ обращается (3) къ возсѣдающему на немъ «первому богу», господу сонма своего порожденія и божественнаго строя», «царю истины», «царю царя и царей», «праотца» души. Послѣдній характеризуется (4) какъ чистое и истинное «единое»: «такъ какъ возникла двойка, то есть предшествующая двойкѣ единица (монада), и единица въ двойкѣ не есть, ни любая изъ обѣихъ, ни опредѣленная, та единица», иными словами, діада, умъ, какъ двойственность мысли и мыслимаго, поскольку эта двойственность есть единство, есть опредѣленная единица или число (т.-наз. сущностное число), предполагающая еще до себя абсолютную единицу, предшествующую діадѣ монаду.

Итакъ, царь царя и царей, праотецъ душъ есть монада (4) и именно какъ монада, т.-е. какъ тождественное и пребывающее въ самомъ себѣ, производитъ множественность реальнаго міра, подобно тому, какъ и въ

мірѣ чиселъ единица, именно какъ единица, обусловливаетъ числовой рядъ; и какъ всѣ числа выражаютъ количества лишь какъ опредѣленныя единицы, черезъ «пріобщеніе къ единицѣ», такъ и здѣсь «бытіе есть слѣдъ единаго» (5): существовать (einai) и сущность (ousia), пожалуй, даже этимологически происходятъ отъ единаго (hen). Но (6) сущность, или видъ, есть нѣчто опредѣленное, а «то», какъ начало, основная монада, предшествуетъ всякой опредѣленной реальности. Оно «трансцендентно (epekeina) реальному»: оно «безвидно» (aneideon), ненаполняемо» (apleton), неизрекаемо, и наименованіе его «единымъ» означаетъ лишь изъятіе его изъ множественнаго (ср. пиѳагор. наименованіе его Аполлономъ = a polla, немножественное).

Оно доступно лишь умозрѣнію (7). Говоря о чувственномъ зрѣніи, мы различаемъ, съ одной стороны, видимый объектъ (horama), т.-е. видъ ощущаемаго предмета, а съ другой — то, благодаря чему видимъ этотъ видъ, т.-е. свѣтъ. Такъ и по отношенію къ умозрѣнію мы должны различать умственные предметы и освѣщающій ихъ свѣтъ, правда, не ясно, какъ и глазъ видитъ свѣтъ лишь въ связи съ массой. Аналогія съ глазомъ идетъ дальше. Какъ глазъ имѣетъ свой, еще болѣе яркій и чистый, свѣтъ, въ чемъ мы убѣждаемся, напримѣръ, закрывая въ темнотѣ глаза и надавливая на вѣки, „такъ именно и умъ, скрывъ себя отъ остальнаго и сосредоточившись на внутреннемъ мірѣ, будетъ, не видя ничего, созерцать не въ иномъ иной свѣтъ, но исключительно свѣтъ, какъ таковой, чистый, появившійся внезапно изъ него самого». И Плотинъ даетъ (8) конкретное описаніе такого умозрѣнія. Оно состоитъ изъ слѣдующихъ моментовъ: 1) спокойное пребываніе, „пока не явится“; иными словами, приготовленіе, состоящее въ томъ, что умъ устанавливается и всецѣло обращается и наполняется; 2) наполненіе свѣтомъ, красотой и силой, т.-е. созерцаніе явившагося, который «пришелъ, не придя», «но до всего присутствуя» «не въ пространствѣ, но вообще нигдѣ».

Какъ понимать послѣднее утвержденіе? Какъ вседержительство, точнѣе, какъ отношеніе объемлющаго (periechein) къ объемлемому (9). Все низшее содержится въ высшемъ: міръ и тѣло въ душѣ, душа въ умѣ, а умъ въ «другомъ», т.-е. въ единомъ: «слѣдовательно, оно ни стоитъ отдѣльно отъ прочаго, ни само существуетъ въ немъ, и нѣтъ ничего, обладающаго имъ, но оно само обладаетъ всѣмъ». Отсюда слѣдуетъ, что «начало» неотдалено ни отъ чего и въ то же время не находится въ опредѣленномъ мѣстѣ, иными словами, есть всегда и вездѣ, но всегда и вездѣ пребывая въ самомъ себѣ. Предъ нами типичный эллинскій панэнтеизмъ.

Но, все же, что говоритъ намъ наше умозрѣніе о единомъ? «Когда будешь думать надъ всѣмъ, что можешь вспомнить (послѣ созерцанія)

о немъ, думай, что оно благо, такъ какъ оно есть причина разумной и умной жизни, будучи потенціей, отъ которой жизнь и умъ, оно—содержаніе сущности и реальнаго, потому что единое: вѣдь оно просто первичное, потому что начало, ибо отъ него все». Итакъ, единое есть благо (10). Оно, вопреки тѣмъ, кто считаетъ за дѣйствительность лишь чувственно воспринимаемое, есть максимально реальное (11). Это верховное добро первѣе даже красоты (12) и есть «самое благо», т.-е. благо, какъ субъектъ, такъ какъ рѣшительно ничего, даже того, что оно благо или обладаетъ благомъ, мы не можемъ утверждать о немъ, какъ его предикатъ или аттрибутъ: оно «одиноко и пусто отъ всего остального» (13). Итакъ, содержаніе 5, 4—13 таково: отецъ истины — монада (4), обусловливающая, какъ таковая, діаду-умъ и множественность (5) и, поэтому, трансцендентное (6) трансцендентное познается посредствомъ умозрѣнія (7), описываемаго какъ спокойное (hesixia) сосредоточеніе ума (8), чѣмъ достигается то всеобъемлющее (9) что осознается какъ благо (10), максимальная реальность (11), высшая, чѣмъ красота и умъ (12), и лишенная аттрибутовъ и предикатовъ (13). Таковъ отецъ истины (3), внутренне присущей уму (2), которому имманентны умственные предметы, т.-е. все интеллигибельное (1).

Слѣдующій, шестой, трактатъ главнымъ содержаніемъ имѣетъ тезисъ: «потустороннее реальному не мыслитъ», т.-е. трансцендентное не есть умъ. Послѣ введенія (1), гдѣ разграничиваются душа съ ея рѣзкимъ дуализмомъ познающаго и познаваемаго, и умъ съ его самосознаніемъ («первая мыслитъ другое, а второй — самого себя»), какъ единство двухъ сторонъ — познающаго и познаваемаго, Плотинъ переходитъ къ данному тезису. Доказательство (2) таково: а) потустороннее мыслящее было бы умомъ, т. діадой, а не монадой; б) умъ, какъ мышленіе мыслимаго, предполагаетъ самой своей дѣятельностью то «что по отношенію къ уму будетъ умственнымъ объектомъ, но, само по себѣ, какъ таковое, не будетъ ни мыслящимъ, ни мыслимымъ», иначе умъ былъ бы пустымъ. Это доказательство далѣе (3) подкрѣпляется, мы бы сказали, основнымъ аргументомъ: мыслящее, какъ множественное, предполагаетъ единое, какъ субъектъ, который, какъ единое, исключаетъ мышленіе, какъ множественное; слѣд. «первое» не есть мыслящее. Слѣдующій аргументъ (4) таковъ: благо, какъ самодовлѣющее, не нуждается въ мышленіи. Наоборотъ, мышленіе, какъ любая активность, есть стремленіе къ благу и единству, но самому благу и единому не для чего мыслить, оно неактивно [11]).

12. Въ V 5, 12, Плотинъ утверждаетъ пріоритетъ добра предъ красотой. Плотинъ указываетъ, что стремленіе къ благу, или добру, первоначальнѣе и безсознательнѣе; оно врождено и присуще даже во снѣ, тогда какъ стремленіе къ красотѣ есть «вторая страсть», предполагаю-

щая духовное пробужденіе и пониманіе. По Плотину, добро даетъ полное удовлетвореніе, а красотой удовлетворяются далеко не всѣ; въ то же время возможно удовлетворяться кажущейся красотой, но кажущееся обладаніе добромъ никого не удовлетворитъ. Словомъ, добро первѣе и важнѣе красоты: «добро, какъ таковое, не нуждается въ прекрасномъ, но прекрасное — въ немъ». Красотѣ не присуща автаркія, и она не всегда доводитъ до добра, будучи производной и подчиненной силой.

Отсюда вытекаетъ слѣдствіе: если ученіе о добрѣ сливается съ ученіемъ о единомъ, то ученіе о красотѣ должно слиться съ ученіемъ о второй изначальной ипостаси — умѣ.

I 6 и V 8 — эстетика Плотина. Но мы поступили бы ошибочно, выдѣливъ эстетику Плотина въ особую часть, такъ какъ въ томъ-то и дѣло, что у Плотина эстетики, какъ чего-то самостоятельнаго, нѣтъ. Красота у Плотина является силой, подчиненной добру, и путь прекраснаго есть лишь путь къ добру. Поэтому ученіе о красивомъ въ смыслѣ восхожденія къ нему является у Плотина всего лишь однимъ изъ отдѣловъ ученія о восхожденіи человѣка къ добру, а ученіе о красотѣ, какъ таковой, есть лишь часть общей ноологіи, предшествующей ученію о единомъ. Иное изложеніе Плотина будетъ адаптаціей его къ современности.

Философъ, или къ добру, или высшему благу, черезъ красоту, — таковъ выводъ морали Плотина. И мы вступили на этотъ путь, приведшій насъ отъ чувственно красиваго черезъ прекрасную душу къ красотѣ ума. Умъ есть, какъ мы видѣли, «просто» т. е. абсолютно красивое. Познать умъ, значитъ познать красоту. Отчетъ о красотѣ ума и умственнаго міра и даетъ V 8. Проанализируемъ этотъ трактатъ.

Онъ распадается, вслѣдствіе обычнаго индуктивнаго, или регрессивнаго, метода Плотина, на 2 части: въ первой (1—3), играющей роль вступленія, анализируется исходное данное—красота въ произведеніяхъ искусства и природы; во второй (4—13), центральной, описывается «первокрасивое», т.-е. умственная красота.

Плотинъ начинаетъ анализъ съ произведеній искусства (1). Чѣмъ отличается прекрасная статуя отъ простой глыбы мрамора? Ясно, что «видомъ», а не «матеріаломъ». Гдѣ же былъ этотъ видъ? Ясно, что не въ данной глыбѣ. Онъ пришелъ въ нее извнѣ. Онъ былъ въ мастерѣ. Что значитъ «былъ въ мастерѣ»? Конечно, не такъ, какъ «глаза или руки были у него, но потому что онъ былъ причастенъ искусству». Отсюда выводъ: «слѣдовательно, въ искусствѣ была эта красота, при томъ гораздо лучшая, такъ какъ въ камень пришла не та находящаяся въ искусствѣ красота; она пребываетъ въ себѣ, а сходитъ отъ нея иная, хуже той», ибо всякая потенція, а, значитъ, и красота, воплощаясь и распространяясь въ матеріи, ослабѣваетъ. Итакъ, произведенія

искусства прекрасны, благодаря «виду», который происходитъ отъ «вида» въ искусствѣ. Выражаясь современнымъ языкомъ, красота зависитъ отъ вида, который является отраженіемъ идеи художника. Какъ идеалистъ, Плотинъ противникъ реалистической концепціи искусства, согласно которой искусство не обладаетъ цѣнностью, такъ какъ оно лишь подражаніе природѣ: 1) природа также, вѣдь, подражаніе высшему; 2) искусство не простое подражаніе, но оно восходитъ къ идеальнымъ основамъ природы; 3) искусство «прибавляетъ» недостающее для красоты.

Перейдемъ къ естественно-красивому (2). Откуда красота Елены и красавицъ, похожихъ на Афродиту? Отвѣтъ аналогиченъ прежнему: въ матерію приходитъ видъ отъ мастера-ума. Аргументы таковы: 1) если прекрасны даже матеріальныя вещи, то тѣмъ прекраснѣй имматеріальный умъ, и допущеніе, что «массы» прекрасны какъ «массы», влечетъ отрицаніе красоты творческаго разсудка, ибо онъ не масса; 2) красота не зависитъ отъ величины массы, и въ столь узкій проходъ, какъ глаза, можетъ, при воспріятіи красоты, проникнуть лишь видъ, а не масса. Однако, у нашего философа самый важный и рѣшающій аргументъ—указаніе на внутреннюю красоту, когда намъ нравятся не внѣшнее, не масса и не величина предмета, но знанія и поступки, словомъ, все то, что имѣетъ свое начало въ душѣ.

Прообразъ красоты въ тѣлахъ (т.-е. вида, эйдоса или логоса тѣлъ)—разсудокъ въ природѣ (логосъ и эйдосы растительной потенціи міровой души), а прообразъ послѣдняго—разсудокъ въ душѣ. Иными словами, красивъ лишь видъ, а не матеріалъ, тѣлъ. Этотъ видъ тѣлъ—отраженіе разсудка видотворящей растительной силы міровой души, а такъ какъ душа, сама по себѣ, нѣчто промежуточное, то первичная красота—умъ (3), образчикомъ котораго является умъ въ насъ. Но, по мнѣнію Плотина, лучше взять для образчика умъ боговъ, которые прекрасны именно потому, что обладаютъ безстрастнымъ, устойчивымъ и чистымъ умомъ.

Красота—видъ тѣлъ, прообразъ котораго—видъ въ умѣ. На очереди анализъ ума боговъ (4). Боги непрерывно созерцаютъ вѣчную истину, всю цѣликомъ, интуитивно, и жизнь ихъ есть первая и непроизводная мудрость, являющаяся сущностью ихъ. Изъ того, что мудрость является сущностью боговъ, слѣдуетъ (5), что боги заняты не дискурсивнымъ мышленіемъ, но «любое изъ такъ называемаго тамошняго—прекрасныя статуи, какъ можно представить ихъ существующими въ душѣ мудраго человѣка, но статуи не нарисованныя, а реальныя». Отсюда выводъ: «поэтому и говорили древніе, что зрѣлища (ideai) суть реальности и сущности». Иными словами, разъ мудрость—сущность боговъ,

какъ чистыхъ умовъ, то сущность этихъ умомъ не «утвержденія», но «зрѣлища», не логическіе тезисы, но умственные виды (по терминологіи старинныхъ русскихъ переводчиковъ—«зраки»). Эти «зраки» Плотинъ сравниваетъ съ пиктографіей іероглифовъ египетскихъ мудрецовъ, каковой онъ отдаетъ предпочтеніе передъ фонетическимъ письмомъ, аналогичнымъ логическимъ положеніямъ (6).

Если сущность ума, создателя міра, составляютъ «виды», то процессъ созданія міра ясенъ (7). Здѣсь нѣтъ аналогіи даже съ мастеромъ, воплощающимъ свой замыселъ. Въ этомъ смыслѣ теорія замысла (epinoia) нуждается въ исправленіи: у ума нѣтъ рукъ и инструментовъ. Подлинную теорію Плотина можно назвать теоріей не замысла, но отраженія: умъ, находясь въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ матеріей, отражаетъ въ ней свое подобіе и образъ или непосредственно или черезъ міровую и индивидуальныя души. Такъ видами «оттуда» объята вся вселенная, и матерія «пріемлетъ» различные виды, въ то время какъ «создавшее», будучи сущностью и видомъ, творитъ «безшумно» и «безъ затрудненій». Ясно, что и мы, если бы мы были прообразами, и если бы нашей сущностью былъ творческій видъ, также творили бы безъ затрудненій. Итакъ, умъ творитъ не по размышленію, но потому чта такова природа его, что онъ однороденъ съ своей сущностью, которую составляютъ виды.

Если умъ—красота, а міръ есть отраженіе красоты первообраза, то хулящіе міръ ошибаются: міръ прекрасенъ, какъ копія первокрасиваго (8). Нашъ міръ прекрасенъ, поскольку въ немъ есть слѣдъ отъ красоты цѣлостнаго умственнаго міра, сущностью котораго является потенція красоты (9). Созерцающимъ умственный міръ богамъ и душамъ она представляется освѣщающей полнотой своего блеска все существующее тамъ, и тотъ, кто способенъ чувствовать красоту во всей ея полнотѣ и глубинѣ, сливается съ нею (10), въ тихомъ самососредоточеніи единяясь съ богомъ (11). Такое созерцаніе открываетъ намъ красоту міровой души (Зевса), какъ „образа" первоначальной красоты отца души—ума (Крона).

Еще разъ произведемъ обзоръ содержанія V 8: красота произведеній искусства (1) и природы (2) не въ матеріалѣ, но въ видѣ, который привходитъ въ матерію изъ ума въ душѣ (3). Наиболѣе чистъ для зсмотрѣнія умъ боговъ (4). Изъ созерцательнаго характера его (5) слѣдуетъ, что сущность его не «аксіомы» (словесно-логическія положенія), но «виды», «зрѣлища» (6). «Видотворчество» міра — отраженіе въ матеріи слѣдовъ этихъ видовъ (7), и, поэтому, міръ прекрасенъ (8), поскольку онъ носитъ слѣдъ умственнаго міра (9). Души и боги въ умозрѣніи созерцаютъ красоту (10), сливаясь съ ней (11) и постигая отра-

женную красоту души (12) и первокрасоту отца души—ума (13). Смыслъ всего трактата таковъ: красота=виды; умъ=виды; слѣд., красота=умъ [12]).

13. Такимъ образомъ, окончательная проблема ноологіи есть проблема отношенія между умомъ, видами и реальными предметами. Этой проблемѣ и посвященъ послѣдній трактатъ пятой девятки. Но прежде, чѣмъ анализировать его, я хочу обратить читателя на одинъ пунктъ. Именно, въ нашемъ чтеніи текста Плотина мы, исходя изъ нашего постулата возможно болѣе консервативнаго и буквальнаго чтенія, вездѣ понимали «eidos» какъ «видъ» въ буквальномъ смыслѣ слова, избѣгая пустого для русскаго слуха слова «идея». Нашъ методъ вознаградилъ насъ: 1) онъ вполнѣ выясняетъ эстетику Плотина, понимающую красоту какъ внѣшній видъ предмета; 2) онъ выясняетъ космологію Плотина, какъ видотворчества, т.-е. «пріятія» безформенной матеріей опредѣленнаго вида, какъ «слѣда» отъ вида въ умѣ; 3) онъ выясняетъ ноологію Плотина, по которой сущностью, т.-е. содержаніемъ, ума, вслѣдствіе его воззрительнаго, а не дискурсивно-логическаго, характера, являются не словесно-логическія формулы, а, въ родѣ пиктографіи, «виды» или «зрѣлища» (эйдосы, идеи); благодаря этому, мы понимаемъ связь ученія объ умозрѣніи съ ученіемъ о видахъ въ платонизмѣ; 4) наконецъ, нашъ методъ — sit venia verbo—*намѣчаетъ огромную революцію въ исторіи древней философіи*, генетически связывая ученіе Плотина о видахъ, ученіе Аристотеля о видахъ, формахъ и предѣлахъ (терминахъ), ученіе Платона о видахъ, зракахъ (idea tou agathou=зрѣлище блага, т.-е. Платонъ училъ не о загадочной «идеѣ» блага, но о благѣ, какъ и Аристотель, и Плотинъ и мн. др.) и предѣлахъ (геометрическихъ—peras), ученіе атомистовъ о видахъ (eide, которые они считали *физически недѣлимыми*, что именно и являлось ихъ особенностью) и «видикахъ» (eidolon), входящихъ въ познающій органъ, и ученіе пиѳагорейцевъ о формахъ и предѣлѣ. Пусть не все въ нашихъ догадкахъ оправдается, но ясно, что *нынѣшней исторіей древней философіи мы больше ужъ не должны удовлетворяться.*

А теперь обратимся къ анализу V 9. По своему содержанію, онъ тѣсно связанъ съ трактатомъ о красотѣ. Начало (1) содержитъ традиціонное эллинское ученіе о трехъ жизняхъ: одни люди остаются навсегда погрязшими въ чувственномъ, подобно тяжелымъ птицамъ, которыя, хотя и имѣютъ крылья, но не могутъ высоко взлетать; другіе люди уже поднялись отъ чувственно-пріятнаго къ красивому, но остановились на добродѣтельно-практической жизни; наконецъ, третьи, «божественные люди», презрѣвъ земное, вернулись на родину. На вопросъ, какъ достичь родины, отвѣчаетъ слѣдующій параграфъ (2): ея

достигаетъ философъ посредствомъ любовной страсти, которая ведетъ его отъ тѣлесной красоты къ душевной, а отъ той—къ основѣ прекраснаго въ душѣ и т. д. Процессъ подъема таковъ: тѣлесная красота привнесена въ тѣла извнѣ, и тѣламъ ее сообщаетъ «присутствіе» красоты и формирующая тѣло душа; но душа имѣетъ красоту не отъ себя, такъ какъ лишь мудрая душа прекрасна; эту мудрость сообщаетъ душѣ умъ. Итакъ, путь красоты привелъ насъ, послѣ обычныхъ у Плотина прелюдій, къ проблемѣ ума (3) въ его отношеніи къ видамъ.

Исходный тезисъ для Плотина: всякое тѣло сложно и состоитъ изъ матеріала (hyle) и вида. Видъ матерія и элементы получаютъ отъ души. Спрашивается, есть ли душа уже нѣчто простое, или же и она сложное и состоитъ также изъ матеріи и вида. Далѣе, нельзя ли и въ умѣ различать умъ, какъ видъ души въ смыслѣ формы ея, и умъ, какъ то, что создаетъ форму. Ученіе о матеріи въ умственномъ мірѣ Плотинъ развилъ въ II 4, 2—5. Это ученіе на первый взглядъ кажется вздорнымъ (2): а) матерія есть нѣчто неопредѣленное и аморфное, но таковаго „тамъ“ нѣтъ; б) „тамъ“ все простое, почему и странно слышать о соединеніи матеріи съ видомъ „тамъ“; в) умственное, какъ вѣчное, не можетъ быть матеріальнымъ соединеніемъ; г) такое соединеніе есть тѣло, но „тамъ“ тѣлъ нѣтъ. Однако, все это мнимыя возраженія (3): а) неопредѣленное и аморфное, стоящее въ отношеніи къ высшему и лучшему, вовсе не заслуживаетъ развѣнчиванія и, слѣдовательно, можетъ быть и «тамъ»; б) сложность умственныхъ предметовъ, напр., понятій, не есть физическая сложность; в) соединеніе съ даннымъ видомъ „тамъ“ вѣчно. Что же такое матерія въ умственномъ мірѣ (4)? Форма предполагаетъ оформливаемое, т. е. субъектъ, и, какъ и слѣдуетъ, даже и въ этомъ тотъ міръ—прообразъ нашего: тамъ также есть общій носитель разнообразныхъ формъ („множество, существуя въ единомъ, существуетъ въ матеріи, какъ въ единомъ, будучи само формами его“). Но интеллигибельная матерія, въ отличіе отъ „здѣшней“, обладаетъ жизнью и мышленіемъ, и поэтому она, тамошній субъектъ, въ отличіе отъ нашей матеріи, есть подлинная сущность [13]).

Вернемся къ V 9, 4. Итакъ, душа имѣетъ матерію и форму, получаемую отъ ума. Умъ, какъ активный по отношенію къ душѣ и лучшій, нежели она, долженъ предшествовать ей, при томъ именно какъ внѣміровое безтѣлесное начало. Что такое умъ (5)? Такъ какъ онъ мыслитъ о себѣ самомъ и изъ себя самого, то онъ есть то, что онъ мыслитъ, есть реальности, которыя существуютъ въ немъ и тождественны съ нимъ. Имманентизмъ Плотина завершаетъ формулу Парменида о тождествѣ мышленія и бытія: умъ и мыслимыя имъ подлинныя реальности—одно и то же. Умъ содержитъ все истинно реальное въ себѣ,

какъ родъ содержитъ виды или сѣмя—потенціи (6) и мышленіе его довлѣетъ себѣ (7). Но если умъ есть мышленіе находящагося въ немъ, то онъ есть имманентный ему „видъ" и „зракъ": „умъ, какъ цѣлое, есть совокупность видовъ". Такимъ образомъ, реальности находятся въ мыслящемъ, а активность и мысль въ реальностяхъ, иными словами, активность и природа сущаго и ума тождественны; "реальное и активность реальнаго есть умъ, а мысли суть видъ и форма реальнаго и активность его. Все это неотдѣлимо другъ отъ друга (8).

Итакъ, проанализированный текстъ (4—8) утверждаетъ имманентность ума и видовъ, или реальностей. Послѣ этого крайне отвлеченнаго и труднаго для пониманія текста идетъ (9—14) параллель между міромъ видовъ и міромъ чувственныхъ тѣлъ. Умственный міръ—прообразъ, „необходимо одному быть устроенному, а другому устроять", съ той разницей, что „устроенное обладаетъ раздробленнымъ видомъ,... а другое—всѣмъ въ единомъ" (9). „Итакъ все, что существуетъ въ чувственномъ какъ видъ, оттуда", и только безобразіе и противоестественное объясняются не идеальнымъ міромъ, но матеріей и ея неопредѣленностью. Отсюда выводится слѣдствіе: „гармоничныя качества и количества, числа и величины, порожденія и состоянія, естественныя дѣйствія и страданія, движенія и неподвижности, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ, принадлежатъ къ тому міру". Время имѣетъ своимъ прообразомъ вѣчность, а пространство тамъ—„одно въ другомъ". Что же касается зла, то оно—состояніе неполучившей вида матеріи, отсутствіе вида (10). Особенно интересуетъ Плотина вопросъ объ отношеніи къ идеальному міру прообразовъ искусственнаго (12). Онъ дѣлитъ искусства на подражательныя и производительныя. Первыя (живопись, скульптура, танцы и мимика) подражаютъ чувственному, но поскольку они основаны на симметріи, они обусловлены той душевной потенціей, которая является частью потенціи, созерцающей въ умственномъ мірѣ всеобщую симметрію. Музыка же съ ея гармоніей и ритмомъ есть отзвукъ умственнаго ритма. Производящія же искусства (домостроительство, архитектура), а также земледѣліе, медицина и гимнастика, производящія здоровье и силу, ораторское и военное искусство, домашнее и государственное управленіе, геометрія и философія—все это получаетъ свои принципы оттуда. Что же касается вещей, возникающихъ вслѣдствіе порчи или случайной связи, то онѣ не имѣютъ отношенія къ видамъ (14). Наконецъ, душа не имѣетъ прообраза, мы бы сказали, она сама интеллигибельна (13).

Въ V 9, 12 Плотинъ намѣчаетъ мысль, развиваемую имъ въ V, 7: „Существуютъ ли виды отдѣльныхъ предметовъ", т. е. не только родовые виды. На этотъ вопросъ Плотинъ отвѣчаетъ утвердительно: да, если не считать повтореній міровыхъ періодовъ, то въ данномъ періодѣ

„недостаточно человѣка вообще для образца нѣсколькихъ людей, отличающихся другъ отъ друга не только матеріей, но и безчисленными видовыми различіями", „и не надо бояться безконечнаго количества въ умственномъ мірѣ, такъ какъ все оно въ недѣлимомъ и, когда обнаруживаетъ дѣятельность, то какъ бы выступаетъ".

Итакъ, вмѣстѣ съ Плотиномъ мы совершили восхожденіе отъ видовъ красивыхъ вещей къ уму, разсмотрѣли связь ума съ видами и отношеніе видовъ къ чувственнымъ вещамъ. Анализъ V 9 законченъ и, тѣмъ самымъ, законченъ анализъ всей ноологіи Плотина. Основныя идеи ея таковы: есть три изначальныхъ субстанціи (1), законъ порядка которыхъ — „путь впередъ" (2), но *мы* идемъ отъ самопознанія души, которое ведетъ къ самопознанію ума, и это самопознаніе—подлинная жизнь ума (3), и оно открываетъ предшествующее уму потустороннее (4), ибо единство ума, какъ двойственности познающаго и познаваемаго, обусловлено единымъ, монадой (5), которая уже не мыслитъ (6), и въ то время, какъ единое есть благо, умъ есть красота (8), ибо умъ есть совокупность видовъ, т. е. тотъ міръ видовъ, которымъ обусловлено все прекрасное въ искусствѣ и въ чувственномъ мірѣ (9), вплоть до каждой отдѣльной неповторяемой вещи (7) [14]).

14. Но нами данъ только логическій анализъ содержанія трактатовъ по ноологіи. Этотъ анализъ, разумѣется, нуждается въ историко-философскомъ освѣщеніи. И наше вниманіе привлекаетъ, прежде всего, одинъ интересный фактъ изъ исторіи творчества самого Плотина. Именно, оказывается, что изъ написанныхъ Плотинымъ за время перваго періода его литературной дѣятельности трактатовъ ровно половина приходится на психологію и ноологію: если присчитать III 9, примыкающій къ V 9, то будетъ 11 изъ 21. Развитіе литературной дѣятельности Плотина можно объяснять различно: или внутреннимъ ходомъ мысли или педагогическими нуждами. Но ясно, что и въ томъ, и въ другомъ случаѣ, центръ ученія Плотина—его психологія и ноологія. Но болѣе того: если мы обратимъ вниманіе на то, какіе психологическіе трактаты были написаны Плотинымъ въ это время, то мы увидимъ столь же интересное явленіе. Мы увидимъ, что на слѣдующій періодъ падаютъ лишь спеціально для недоумѣній Порфирія созданные IV 3, 4, 5, являющіеся, скорѣе, комментаріями къ остальнымъ трактатамъ, и спеціальный IV 6 (объ ощущеніи и памяти). Иными словами, вся общая психологія Плотина, въ ея основныхъ чертахъ, была создана имъ, для себя ли, для учениковъ ли, въ первый періодъ его литературной дѣятельности: Плотинъ, въ первую очередь, высказался о душѣ. Характерно, что и изъ третьей Девятки онъ въ этотъ періодъ написалъ лишь наиболѣе психологическіе трактаты—1 и 4, трактующіе, въ концѣ-концовъ, о свободѣ

воли, т. е. объ индивидуальномъ существованіи душъ и объ опредѣленіи души умомъ (присоединимъ и II 2—о міровой душѣ). Иная картина вырисуется по отношенію къ ноологіи. Правда, большая часть трактатовъ по ноологіи (9, 4, 1, 2, 7) была написана въ этотъ же періодъ, но это не были самые важные трактаты, а, скорѣе, наоборотъ. Тѣмъ не менѣе, эти трактаты обнаруживаютъ извѣстную систему; ихъ можно объединить въ двѣ группы: а) іерархія трехъ начальныхъ субстанцій (4, 1, 2) и б) ученіе о видахъ (9, 7). Вотъ двѣ ноологическихъ проблемы, интересовавшихъ въ это время Плотина. И какъ только мы такъ сгруппировали эти трактаты, всѣ остальные трактаты другихъ Девятокъ, написанные въ это же время, размѣстятся по такимъ же группамъ: а) тема „восхожденія"—I, 6 (о красивомъ), I 2 (о добродѣтеляхъ), I 3 (о діалектикѣ), VI 9 (о благѣ); б) тема „виды"—III 9 (о немъ см. выше), II 2 (о матеріи) и II 6 (о сущности и качествѣ), при чемъ обѣ эти темы объединяются I 6 (восхожденіе черезъ созерцаніе видовъ). Такъ вполнѣ систематично размѣщается (кромѣ микроскопическаго I 9—о самоубійствѣ) все написанное Плотиномъ въ этотъ періодъ. Итакъ, основные темы перваго періода его литературной дѣятельности—градація восхожденій, *душа*, виды. Связь между этими проблемами ясна: заповѣдь жизни—обращеніе къ внутреннему настоящему человѣку и созерцаніе идеальныхъ „видовъ" [15]).

Такъ мы обнаружили органическое единство въ раннемъ, философскомъ или педагогическомъ, творчествѣ Плотина. Но насъ интересуетъ завершеніе генезиса ноологической проблемы. Для этого надо будетъ обратиться къ анализу слѣдующаго періода дѣятельности Плотина. За вычетомъ психологическихъ трактатовъ, обусловленныхъ нуждами недавно прибывшаго Порфирія, мы имѣемъ 20 трактатовъ, изъ которыхъ 13 приходится на шестую и вторую Девятки, первая представлена незначительнымъ трактатомъ о вліяніи длительности на счастье, а изъ третьей даны трактаты о неаффицируемости безтѣлеснаго, природѣ и вѣчности и времени. Вполнѣ очевидно, что въ этотъ періодъ основная проблема Плотина—міръ, какъ метафизическая проблема. На этотъ періодъ приходится и три ноологическихъ трактата: объ отличіи отъ потусторонняго (6), первый по времени, по прежнему на тему объ іерархіи субстанцій; объ умѣ, какъ красотѣ, (8) какъ бы подводящій итоги ученію о видахъ, и о діадѣ и монадѣ (5). Эти трактаты весьма важны: умъ есть первомыслящее, первокрасивое и діада, какъ единица.

Но оставшійся, пожалуй, самый главный трактатъ—о самосознаніи (9)—приходится на послѣдній періодъ. Остальные трактаты этого періода: что такое человѣкъ (I 1); о счастіи (I 4); о первомъ благѣ или о счастіи (I 6); что такое зло (I 8); о промыслѣ (III 2; 3); объ

эротѣ (т.-е. опять о промыслѣ, III 5); о вліяніи звѣздъ (т.-е. опять о промыслѣ, II 3). Ясно, что передъ смертью основной проблемой Плотина была аксіологія, или вопросъ о смыслѣ и цѣнности жизни. Трактатъ о самопознаніи ума въ этой серіи аксіологическихъ трактатовъ имѣетъ связь съ остальными лишь своимъ окончаніемъ, но, какъ цѣлое, онъ стоитъ въ связи лишь съ предшествующимъ V 5.

Мы имѣемъ теперь картину эволюціи творчества Плотина. Подвластный морали восхожденія, Плотинъ обратился къ внутреннему человѣку—душѣ и „видамъ" умственнаго міра. Укрѣпившись въ своемъ идеализмѣ, Плотинъ приступилъ къ рѣшенію метафизической міровой проблемы, и здѣсь онъ опредѣлилъ вторую субстанцію, какъ первомыслящее, первокрасивое и едино-двойственное. Послѣднее опредѣленіе поставило передъ нимъ въ предсмертный періодъ исканія смысла и цѣнности жизни проблему самопознанія ума. Что такое душа и умственный міръ? Что такое міръ, какъ метафизическая проблема? Въ чемъ смыслъ и цѣнность жизни?—таковы кардинальные вопросы, послѣдовательно привлекавшіе къ себѣ творчество Плотина. Что такое виды? Что такое умъ? Что такое самопознаніе ума?—таковы кардинальные вопросы ноологіи Плотина, знаменующіе собой различные моменты въ развитіи этой ноологіи. И какъ вся философія Плотина родилась изъ морали восхожденія, такъ и въ основѣ ноологіи Плотина лежитъ первоначальное убѣжденіе, что умъ выше души, и что психологія объясняется черезъ ноологію.

Итакъ, генезисъ ноологіи Плотина, формулированный въ трехъ вопросахъ, нами выясненъ въ рамкахъ развитія или его философской личности или его философской школы. Но на этомъ мы не можемъ остановиться. Намъ надо ноологію Плотина генетически связать съ общей исторіей греческой философіи.

15. Начнемъ съ основной предпосылки Плотина: умъ отличенъ отъ души и выше ея. По свидѣтельству Аэція, Парменидъ, Эмпедоклъ и Демокритъ отождествляли умъ съ душой, и греческая ноологія начинается съ Анаксагора. Насколько можно судить по имѣющимся даннымъ, Анаксагоръ исходитъ изъ факта, что умъ, какъ познающее начало, есть властвующее начало. Возможно, что на это открытіе натолкнула его ярко созерцательная жизнь. Отсюда уже легко прійти къ фразѣ Эврипида: «умъ есть богъ въ каждомъ изъ насъ». Еще легче было, космологизируя открытіе самонаблюденія, объявить умъ господствующимъ, упорядочивающимъ и всезнающимъ началомъ макрозоона—космоса, противопоставивъ его матеріи. Какъ извѣстно, космологическая ноологія Анаксагора была впослѣдствіи развита Сократомъ.

Но Сократъ находилъ ноологію Анаксагора слишкомъ механистической и восполнялъ ее ученіемъ о благѣ. Мы уже знаемъ, что ранняя

эллинская философія—унитаризмъ, и созерцаніе единаго—высшая цѣль «философской» жизни. Но именно у Сократа этотъ моральный мотивъ получилъ принципіально философское значеніе, и проблема высшаго блага стала основной проблемой для всѣхъ сократическихъ школъ. И, по всей вѣроятности, большую роль въ исторіи ея сыгралъ глава мегарской школы Эвклидъ, который, отождествляя «единое» Парменида съ «благомъ» Сократа, «объявилъ благо единымъ, называемымъ многими именами, именно, то разумомъ, то богомъ, то умомъ и пр.».

Итакъ, мы уже имѣемъ рядъ: душа—умъ—благо, или единое. Но здѣсь скрываются два затрудненія: 1) въ чемъ отличіе ума отъ души? 2) въ чемъ отличіе ума отъ верховнаго принципа? На этихъ затрудненіяхъ терпѣла крушеніе послѣплатоновская философія. Эпикурейцы сливали умъ со всей душой и отрицали объективное благо, тѣмъ самымъ въ корнѣ расходясь съ Анаксагоромъ и Сократомъ. Гораздо значительнѣй построенія Аристотеля и стоиковъ. Аристотель рѣзко различалъ душу, какъ біологическое начало, отъ ума, отождествляемаго съ высшимъ началомъ. Но встаетъ апорія: какъ возможна интеллектуальная жизнь человѣка? Самъ Аристотель прибѣгъ къ героическому средству: разсѣкъ умъ на дѣйственный и аффицируемый, но это, разумѣется, не было отвѣтомъ, и позднѣйшіе перипатетики, какъ мы видѣли, матеріализировали разумную человѣческую душу и рѣзко обособили божественный умъ, т.-е. вернулись къ началу проблемы. Отчасти сходно поступали и стоики: они отождествляли умъ, съ одной стороны, съ богомъ, а, съ другой, съ разсудочной человѣческой душой, рѣзко обособляя послѣднюю, какъ божественное въ человѣкѣ, отъ неразумныхъ частей души. Результатъ не былъ болѣе утѣшительнымъ: съ одной стороны, мудрецъ рѣзко обособлялся отъ «идіота», но почти сливался съ богомъ, а, съ другой, аналогично человѣческой душѣ, у стоиковъ матеріализировался и богъ.

Всѣ ли теченія эллинской мысли оказывались столь же несостоятельными? Пиѳагорейцы-платоники, во всякомъ случаѣ, занимаютъ особое мѣсто. Прежде всего, мы видимъ у нихъ съ самаго начала тенденцію обособлять умъ отъ верховнаго блага: «по Спевсиппу, умъ не тождественъ ни единому, ни благу, но оригиналенъ». Затѣмъ мы видимъ у нихъ же тенденцію не смѣшивать умъ съ душой: «по Ксенократу, монада и діада боги, при чемъ первая... умъ, а вторая... душа вселенной», при чемъ монада недѣлима, а діада состоитъ изъ недѣлимой и дѣлимой, умственной и чувственной сущности, обладаетъ множествомъ потенцій и, какъ таковая, сложная и представляющая (doxastē), является сущностью неба (умственная сущность, находящаяся внѣ неба, имѣетъ своей функціей знаніе, а чувственная сущность, находящаяся внутри

неба,—ощущеніе). Правда, у раннихъ пиѳагорейцевъ-платониковъ, какъ мы видимъ, эти различенія еще недостаточно устойчивы, но, все же, сходство съ ученіемъ Плотина о единомъ, какъ благѣ, умѣ и душѣ, какъ недѣлимой и дѣлимой, міровой и индивидуальной, бросается въ глаза. Если мы присоединимъ къ этому ученіе Плотина о «дерзновеніи» души, какъ причинѣ индивидуализаціи ея, о тихой сосредоточенности и созерцательной жизни, о вливаніи въ насъ объемлющей вселенской души, о, правда, нѣсколько отличномъ отъ Ксенократа ученіи о монадѣ и діадѣ, то пиѳагореизмъ V 1 станетъ яснымъ, и мы поймемъ, почему самъ Плотинъ, сближая себя отчасти съ Парменидомъ и Анаксагоромъ, особенно подчеркивалъ, что пиѳагорейцы наиболѣе близки его ученію о трехъ начальныхъ субстанціяхъ.

Но самъ Плотинъ, а, вмѣстѣ съ нимъ, и ближайшія послѣдующія поколѣнія, ставитъ свое ученіе о трехъ ипостасяхъ въ генетическую связь съ Платономъ. Правъ ли былъ Плотинъ? Мы стоимъ сейчасъ передъ труднѣйшимъ вопросомъ. Этотъ вопросъ особенно затрудняется тѣмъ, что изслѣдователи Платона, по нашему мнѣнію, своимъ злосчастнымъ ученіемъ объ «идеяхъ Платона» крайне затемнили, по нашему мнѣнію, истинную реконструкцію философіи Платона. Въ этомъ, намъ кажется, и заключается почти безвыходность нашего положенія, такъ какъ намъ нужно было бы посвятить не мало мѣста критикѣ традиціоннаго Платона и реконструкціи подлиннаго. Но ясно, что это можетъ быть предметомъ лишь самостоятельнаго изслѣдованія. Однако, намъ кажется, будетъ достаточно для нашихъ цѣлей и того, если мы докажемъ слѣдующее: 1) Платонъ отдѣлялъ умъ отъ души, даже отъ разсуждающаго вида души; 2) Платонъ развивалъ пиѳагорейское ученіе о душѣ, какъ индивидуальной, такъ и міровой; 3) Платонъ признавалъ умъ метафизическимъ, а не только психологическимъ принципомъ; 4) Платонъ отдѣлялъ умъ отъ блага и единаго; 5) Платонъ сознавалъ троичность принциповъ.

Платонъ отдѣляетъ размышленіе отъ ума (Rep. 511 E) и знанія (Rep. 533 D) и считаетъ первое дискурсивно-математической (Rep. 529 E; Phäd. 79 A) способностью, а умъ—интуитивной, направленной на вѣчное (Phil. 59 BD) и отождествляемой съ истиной (Phil. 65 D), въ то время какъ разсужденіе отождествляется съ истиннымъ мнѣніемъ (Rep. 431 C; Phil. 28 D). Итакъ, умъ и размышленіе души не одно и то же. Что же такое душа? Всякая душа, по Платону, есть цѣльное индивидуальное бытіе (Phäd. и Rep. 435 A, 443 E, 586 E, 588 D, 611 B—612 A), дѣлимое лишь по отношенію къ тѣлу (Resp. 435 A; 602 C) и происходящее отъ міровой души (Phil. 30 A; Tim. 41 D; 69 C), находящейся между умственнымъ и чувственнымъ міромъ. Но душа и умъ, по Платону, суть

два міровыхъ принципа, и, вмѣстѣ съ ученіемъ о міровой душѣ, у Платона имѣется ученіе о міровомъ умѣ (Phädr. 270 A; Krat. 400 A; 413 C; Phäd. 97 C; 98 C; Soph. 249 AB; *Phil.* 28 C—30 D; Tim. 30 B; 37 C; *47* B—*48 A*; Leg. *966 E,* 967 B; 889 C; 892 B; 897 D; 898 B). При этомъ Платонъ отдѣляетъ умъ отъ блага, такъ какъ, хотя они и родственны (Rep. 490 B; 611 E; Phäd. 79 B; Tim. 90 A—C), но благо трансцендентно уму (особ. Rep. 509 A—C). Въ свѣтѣ этихъ текстовъ мы поймемъ дѣленіе всего на «видимое или представляемое» и «умственное», при чемъ первое охватываетъ міръ искусства и міръ чувственный, а второе—математически-психологическій міръ разсудка и міръ «видовъ» ума, идущаго къ «зраку» блага (Resp. 509 C—511 E). Еще яснѣе троица (душа, какъ космическое начало, умъ, какъ космическое начало—богъ) выступаетъ въ «Законахъ» (966 E). Если мы ознакомимся съ вышеуказанными мѣстами у Платона и еще разъ перечтемъ Phil. 26 E—30 E, особ. 30 D—E, гдѣ причина ума отличается отъ ума, и потомъ, сопоставивъ эти мѣста съ Polit. 269 C—270 A, выведемъ отсюда различеніе между «причиной ума» и «умомъ-мастеромъ», то намъ яснѣе и болѣе плотиничными станутъ мѣста въ «Тимеѣ» (34 B слѣд.) о томъ, какъ мастеръ создавалъ душу. Мнѣ кажется, теперь мы должны окончательно убѣдиться въ томъ, что у Платона имѣются ученія и о единой душѣ, индивидуальной и міровой, и объ умѣ, какъ космическомъ началѣ и божественномъ въ насъ, и о благѣ, какъ потусторонней причинѣ ума, что Платонъ имѣетъ представленіе о «безусловномъ началѣ», «умственномъ мірѣ» видовъ и душевномъ мірѣ, посредствующемъ, какъ разсудочно-математическій міръ, между умственнымъ и видимымъ міромъ. И сознаніе этой троичности у Платона было: онъ говорилъ о томъ, что все существуетъ вокругъ царя всего, различая, при этомъ, «первое», «второе» и «третье» (Ep. 2), и основная идея неоплатонизма уже дана имъ (Ep. 6).

Все вышеизложенное убѣждаетъ насъ въ томъ, что именно изъ платоновой философіи извлекъ Плотинъ свое ученіе о единомъ и благѣ, умѣ и душѣ, вселенской и индивидуальной, при чемъ эти отдѣлы ученія Платона, подсказанные Платону Сократомъ (благо и умъ), Парменидомъ (единое), Эвклидомъ (благо-единое) Анаксагоромъ (умъ), орфиками и пиѳагорейцами (душа; умъ и необходимость), наиболѣе раздѣльно разрабатывались пиѳагорейцами-платониками, напр., въ древней Академіи. Впослѣдствіи пиѳагорейцамъ оставалось, съ одной стороны, развивать ученіе о міровой душѣ, создаваемой міровымъ умомъ, аналогично космической психологіи въ «Тимеѣ», а, съ другой, ставить бога выше ума (подобно Архиту и Спевсиппу), отождествлять бога съ монадой и производить отъ него, какъ единаго, діаду. Эта эволюція платонизирующаго

пиѳагореизма и подготовляла окончательно ученіе Плотина о единомъ, діадѣ-умѣ и міровой душѣ, одновременно дѣлимой и недѣлимой.

Если приводить Плотина въ связь съ Платономъ намъ мѣшала затемненность соотвѣтствующаго ученія у самого Платона, то, все же, намѣчался и выходъ въ томъ смыслѣ, что мы могли извлечь изъ Платона соотвѣтствующій матеріалъ. По отношенію къ позднѣйшему пиѳагореизму дѣло обстоитъ гораздо хуже: мы можемъ установить у нихъ наличность ученія объ умѣ-мастерѣ и міровой душѣ и ученія о трансцендентности бога, но обрисовать эволюцію и варіацій этихъ ученій, поскольку это необходимо для пониманія Плотина, почти невозможно за отсутствіемъ матеріала. Однако, кое-что, все-таки, мы сможемъ добыть. Мы знаемъ уже, что позднѣйшій пиѳагореизмъ имѣлъ два теченія: аристотельствующее и стоизирующее. Ясно, что наша «троица» будетъ различной въ обоихъ этихъ теченіяхъ. Наиболѣе явно могла развиться она въ аристотельствующемъ пиѳагореизмѣ, гдѣ къ отчетливымъ ученіямъ пиѳагорейцевъ о трансцендентномъ единомъ (Архитъ и Спевсиппъ; ср. ученіе Платона о благѣ) привходило столь же отчетливое ученіе Аристотеля объ умѣ, отличномъ отъ души. Наименѣе же пресловутая троица могла развиваться въ стоическомъ пиѳагорействѣ: здѣсь умъ отождествлялся съ богомъ, а второй ипостасью являлась разумная часть міровой души (hegemonikon, logistikon). Тамъ подготовлялось или, точнѣе, развивалось ученіе о богѣ, какъ міровомъ умѣ, и логосахъ его, о міровой душѣ и ея высшемъ логосѣ, при чемъ послѣдній даже локализировался (Stob. I 23). Но—такова наша гипотеза—когда стоическій пиѳагореизмъ подвергся сильному вліянію платонизма, пантеистическое ученіе о міровомъ умѣ подверглось реформѣ: тройца—умъ, логосы, душа—смѣнилась новой тройцей—сущимъ, логосомъ (уже только ед. число), душой. Такъ изъ стоическаго пиѳагореизма развился стоическій платонизмъ Филона съ его ученіемъ о сущемъ и логосѣ и стоическій платонизмъ александрійскихъ богослововъ, учившихъ о сущемъ, логосѣ и пневмѣ.

Но это только гипотеза, которую надо подтвердить фактами. Для этого сравнимъ Плотина съ Филономъ, а также съ направленіемъ, возглавляемымъ Нуменіемъ.

16. Филонъ отличаетъ Бога, какъ Сущаго или Сущее, монаду, яснѣйшій умъ и трансцендентное, отъ разсудка Божія, Божественнаго разсудка, Бога, какъ уже творца, въ которомъ, какъ въ разсудкѣ Бога, существуетъ весь умственный міръ. Наша же душа для Филона—оторванный кусокъ Божьей души, Божья пневма, которую вдохнулъ въ насъ Богъ. Если устранить у Филона іудейскія представленія, мы встрѣтимся у него съ пиѳагорейско-стоическимъ платонизмомъ: верховное начало—

сущее, монада, умъ; второе начало—идея идей, мастеръ-творецъ, разсудокъ. Стоицизмъ Филона выразится въ его ученіи о сущемъ, какъ умѣ, и творцѣ, какъ разсудкѣ—логосѣ; наконецъ, ученіе Филона о душѣ, какъ кускѣ Божьей души, Божьей пневмѣ, почти совпадаетъ съ аналогичнымъ ученіемъ Марка Аврелія и съ ученіемъ Сенеки, по которому „ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus“. Если бы іудейскіе взгляды Филона не мѣшали принять пиѳагорейское ученіе объ anima mundi, послѣднее, по всей вѣроятности, преобразовалось бы въ ученіе о spiritus mundi, интерпретируемое какъ ученіе о pneuma tou theou. Точно также, когда мы встрѣчаемъ и у Базилида рядъ: неизрекаемый Богъ, умъ, разсудокъ и т. д., а у Валентина—нерожденную монаду, умъ и истину, разсудокъ и жизнь и т. д., мы встрѣчаемся съ стоизирующимъ платонизмомъ. *Плотинъ, не стоикъ, а даже критикъ стоической психологіи съ ея ученіемъ о «господствующемъ, не могъ учить о логосѣ, какъ начальной субстанціи, ибо для него логосъ вполнѣ самостоятельнаго бытія не имѣетъ; столь же мало онъ, какъ критикъ стоической пневматологіи, могъ учить о пневмѣ, какъ таковой же субстанціи.*

Итакъ, ученіе Плотина о трехъ начальныхъ субстанціяхъ связано съ исторіей пиѳагорейскаго платонизма и является наиболѣе ортодоксальной версіей. Но, кромѣ этой версіи, пиѳагорейскій платонизмъ, подъ вліяніемъ стоицизма, создалъ и рядъ другихъ версій, нашедшихъ выраженіе у Филона и христіанско-гностическихъ богослововъ. Для этихъ версій характерна самостоятельная роль логоса, какъ основного принципа.

Какъ сравнительно болѣе ортодоксальный пиѳагореецъ-платоникъ, близко стоитъ къ Плотину Нуменій. Онъ учитъ о первомъ богѣ, какъ благѣ и имматеріальномъ сущемъ, второмъ, какъ мастерѣ, и третьемъ. Ученіе Нуменія о первомъ богѣ является обычнымъ развитіемъ ученія Парменида-Платона о сущемъ, и на немъ мы не будемъ останавливаться. Большій интересъ представляетъ въ данную минуту ученіе о второмъ богѣ: онъ единъ, но, имѣя дѣло съ матеріей, онъ, объединяя ее, самъ „дѣлится ею, имѣющей похотливый нравъ и текучей“, и единство его обусловлено его обращеніемъ къ высшему богу, заботы же о матеріальномъ мірѣ сообщаютъ ему свойства матеріи; такимъ образомъ, второй богъ, вращающійся въ сферѣ и умственнаго и чувственнаго, двойственъ и находится въ движеніи. Но у Нуменія есть и третій богъ: міръ, точнѣе, міровая душа. Къ сожалѣнію, ученіе Нуменія о міровой душѣ неизвѣстно. Однако, уже и приведенное заставляетъ насъ признать разницу между Плотиномъ и Нуменіемъ: умъ у Плотина болѣе трансцендентенъ, а то, что мы узнаемъ изъ Нуменія, побуждаетъ ви-

дѣть въ его второмъ богѣ много чертъ, общихъ міровой душѣ Плотина (заботы о матеріальномъ мірѣ, дѣлимость, обращеніе къ сущему и созерцаніе его). Мы бы, поэтому, стали разсматривать Нуменія, какъ только предтечу Плотина, въ томъ смыслѣ, что у Нуменія ученіе объ умѣ, какъ второй субстанціи, лишь стало намѣчаться, и прогрессъ, произведенный Плотиномъ, выразился въ томъ, что Плотинъ приблизилъ умъ къ сущему, удержавъ для міровой души многое изъ того, что Нуменій приписывалъ уму [16]).

Что платоникамъ предстояло преодолѣть именно проблему ума, какъ мірового начала, объ этомъ можно заключить также и изъ сочиненій Аттика, Плутарха, Апулея и Албина. Наиболѣе далекую отъ Плотина позицію занималъ, повидимому, Аттикъ, который полемизировалъ противъ отдѣленія Аристотелемъ ума отъ души и защищалъ противъ него безсмертную міровую душу. Возможно, что полемика Аттика имѣла въ виду намѣчавшееся отдѣленіе ума отъ души въ нѣдрахъ самого платонизма. Въ этомъ смыслѣ мы назвали бы его самымъ крайнимъ, ибо у Нуменія, повидимому, это отдѣленіе уже намѣчалось: мастеръ, обособляясь отъ сущаго, обособлялся, хотя и весьма слабо, и отъ третьяго бога.

Сочиненіе Плутарха о созданіи міровой души въ платоновомъ „Тимеѣ“ и нѣкоторые изъ „Платоновскихъ Вопросовъ“ показываютъ намъ, какъ билась мысль платониковъ надъ вопросами, есть ли разница между отцомъ и создателемъ и каково отношеніе души къ уму, при чемъ характерно, что Плутархъ, подобно Нуменію, учитъ о двухъ душахъ, разсудочной и злой, и лишь первую связываетъ съ умомъ. Плутархъ лишаетъ міровую душу, въ ея первоначальномъ видѣ, ума и связываетъ послѣдній съ творцомъ и отцомъ. Албинъ также и, пожалуй, еще болѣе приводитъ въ связь умъ съ создателемъ, уча о богѣ, какъ самосознающемъ умѣ, и проблему души разрѣшаетъ тѣмъ, что создатель создаетъ самъ лишь разумную часть души, а прочія части ея создаются низшими божествами. Такъ, если Аттикъ и, пожалуй, Нуменій слишкомъ сближали умъ съ душой, то совершенно отвергая ученіе Аристотеля объ умѣ, то перенося на умъ черты души, то отождествляя творца съ высшимъ благомъ, то обособляя ихъ, Плутархъ, Апулей и Албинъ рѣзко отдѣляютъ умъ отъ міровой души и то учатъ о творцѣ, какъ умѣ, то сливаютъ творца съ „отцомъ“ [17]).

Все это «шатаніе умовъ» чрезвычайно характерно. Изъ представленной нами картины, пестрой и темной до безсвязности, мы можемъ, все же, получить нѣсколько выводовъ по отношенію къ Плотину. Мы рѣзко обособили его пиѳагорейско-платоновское ученіе о трехъ начальныхъ субстанціяхъ отъ стоическаго теченія. Къ послѣднему мы

отнесли Филона и александрійскихъ богослововъ. Трудность данной проблемы для гностиковъ, наводнявшихъ свою миѳологію безчисленнымъ количествѣ олицетворенныхъ психологическихъ способностей (мудрость, разумность, жизнь и т. п.), и для христіанъ, шедшихъ къ единству („бытіе" Бога, „познаніе" Бога и „жизнь"), общеизвѣстна. Но не менѣе трудна была эта проблема и для греко-римскихъ платониковъ. Ихъ исходной точкой было ученіе въ «Тимеѣ» объ «отцѣ» «создателя» «міровой души». Первоначально «отецъ» отождествлялся съ «создателемъ» (Плутархъ) и, слѣдовательно, съ умомъ (Албинъ), а міровая душа, въ ее начальномъ видѣ, считалась абсолютно неразумной и злой (Плутархъ) или, въ своихъ низшихъ частяхъ, не созданіемъ Бога. Затѣмъ «отецъ» обособлялся отъ «создателя», какъ «сущее» отъ «ума», и «умъ» выходилъ похожъ на «міровую душу», поскольку послѣдняя разумна (Нуменій), такъ, что особое ученіе объ умѣ казалось и излишнимъ (Аттикъ). И въ томъ, и въ другомъ случаѣ получался неустойчивый рядъ. Есть всѣ основанія, думать, что именно Плотинъ придалъ ему относительную устойчивость, такъ какъ до него предъ нами лишь неопредѣленныя и сбивчивыя мнѣнія. Достигнуть этого Плотину удалось, благодаря двумъ условіямъ: 1) онъ отнялъ у «отца» мышленіе и самосознаніе; 2) онъ сдѣлалъ умъ, въ отличіе отъ души, неподвижнымъ самосознающимъ сущимъ. Прибѣгая къ афоризму, можно сказать: предшественники Плотина рядъ (сущее, умъ, душа, матерія) двигали слѣва направо, уподобляя сущее уму, умъ душѣ, а душу неразумной и злой матеріи, а Плотинъ передвинулъ его справа налѣво, развивъ ученіе о живомъ тѣлѣ, сблизивъ душу съ умомъ, а умъ съ сущимъ, и сдѣлавъ сущее сверхсущимъ и немыслящимъ. Такимъ образомъ, Плотинъ оформилъ въ своей великой философіи греко-римское (а не александрійское) ученіе о трехъ начальныхъ субстанціяхъ, благодаря коренной переработкѣ имъ ученія объ умѣ, какъ второмъ богѣ [18]).

17. Итакъ, мѣсто Плотина въ исторіи философіи выяснено: онъ преемникъ ортодоксальнаго пиѳагорейскаго платонизма, проложившій, тѣмъ не менѣе, новую и весьма плодотворную дорогу въ данномъ направленіи. Пожалуй, историко-философскій анализъ V 1 лучше всего подтвердить нашу мысль. Читатель помнитъ, что этотъ трактатъ начинается съ объясненія орфическаго представленія о томъ, что души забыли своего отца-бога, посредствомъ пиѳагорейскаго ученія о дерзаніи душъ къ обособленію и погруженіи ихъ въ заботы о чувственномъ. Плотинъ ставитъ себѣ чисто-пиѳагорейскую задачу — напомнить душѣ ея высокое происхожденіе и очистить ее отъ наростовъ. Средствомъ для этого служитъ пиѳагорейское «hesychia», открывающая вливающуюся въ насъ и устрояющую и оживляющую космосъ міровую душу, какъ послѣднюю

изображаютъ «Законы» Платона. Эта душа Плотину представляется какъ разсудокъ, такъ какъ и ощущеніе, и растительные процессы для него лишь состоянія тѣла, познаваемыя душой; подлинная функція души — представленіе, т.-е. разсудокъ. Такъ изображаемая душа есть «подобіе ума» (платоническій образъ), «произнесенное вслухъ слово» (стоическій образъ), тогда какъ умъ есть логосъ самъ въ себѣ (платоново вліяніе). Иными словами, душа есть та субстанція, въ которую умъ посылаетъ себя и свою энергію, есть какъ-бы матерія, въ то время какъ умъ есть видъ (это ученіе о душѣ, какъ матеріи, несомнѣнно, родственно ученію предшествовавшихъ платониковъ о неразумной и злой душѣ, принимающей отъ создателя умъ). *Умъ неизмѣняемъ и есть сущее — въ этомъ, по нашему мнѣнію, открытіе Плотина, тогда какъ его предшественники утверждали, что сущее есть умъ.* Но *въ то же время умъ—діада* (Ксенократъ считалъ діадой міровую душу, а Нуменій—*его* находящійся въ движеніи умъ), и это одновременное ученіе объ умѣ, какъ сущемъ и діадѣ, является еще новой оригинальностью Плотина. Отсюда слѣдуетъ сугубое подчеркиваніе пиѳагорейско-платоновской трансцендентной уму и сущему монады. Отношеніе ума къ монадѣ? Плотинъ отождествляетъ его съ уже выясненнымъ отношеніемъ души къ уму: иллюстраціи аналогичны—«слово», «энергія», излученіе и «подобіе»; аналогиченъ и способъ познанія этого отношенія — посредствомъ тихой молитвы. Плотину остается лишь показать (8—9), что его открытіе не противорѣчитъ философской пиѳагорейско-платоновской традиціи и соотвѣтствуетъ религіи (Уранъ, Кронъ, Зевсъ, т.-е., по орфико-пиѳагорейскимъ взглядамъ, Небо, Міроправитель, Жизнь). Исходя изъ эллинскаго «познай самого себя» и аналогіи между zoon-человѣкомъ и zoon-космосомъ, Плотинъ въ заключеніе обосновываетъ свое ученіе данными самонаблюденія [19]). Таковъ въ историко-философскомъ освѣщеніи V 1.

18. Открытіе, о которомъ Плотинъ говоритъ, что «эти разсужденія не новы и не теперешнія, но были высказаны въ древности, хотя не въ развитомъ видѣ», все же, обязываетъ. Необходимо установить «порядокъ» (V 2) и «генезисъ» (V 4) субстанцій. Рядъ окончательно установленъ: трансцендентная монада и благо; умъ, какъ діада разсудка въ себѣ и сущаго; душа въ себѣ, какъ разсудокъ отъ ума, слѣд., какъ дискурсивное мышленіе; душа въ тѣлѣ, какъ сознающая состоянія его (ощущеніе) и вызывающая въ немъ своими логосами—тѣнями біологическіе процессы («Physis). Въ этомъ ряду сложно положеніе души: она, сама въ себѣ, умъ, и потому ея подлинная жизнь—интуиція; но она, строго говоря, не умъ, но «получающее» (какъ матерія) исходящій отъ ума „подобіе его“ разсудокъ, осмысливающій про-

цессы тѣла и отражающійся въ тѣлесной матеріи какъ «подобіе подобія», какъ «братъ логоса». Мы сказали бы такъ: Плотинъ въ ученіи о міровой душѣ слѣдовалъ ученію о логосахъ и Physis стоиковъ, быть можетъ, потому, что намеки на таковое ученіе имѣлись и въ классической эллинской философіи, а также *у орфиковъ*. И здѣсь также можно увидѣть оригинальность Плотина, поскольку онъ, сближая «природу» съ «міровой душой», какъ это дѣлали стоики, далѣе, отрѣшаясь отъ стоическаго Natura sive Deus, напр., у Эпиктета, совершенно отрѣшалъ «природу» отъ трансцендентной монады и даже отъ ума и логоса міровой души, считая «природу» «послѣднимъ» міровой души и перенося на нее ученіе Аристотеля о растительной и производящей способности души. Здѣсь, въ ученіи о природѣ, Плотинъ давалъ своеобразную комбинацію стоицизма (міровая сила), Аристотеля (низшая производящая сила) и орфико-пиѳагореизма («тихое» созерцательное творчество природы).

Но природа не начальная субстанція, но лишь «послѣднее» послѣдней субстанціи. Вернемся къ нашему ряду, понимая теперь, почему Плотинъ въ V 2 такъ много говоритъ о душѣ въ растеніяхъ.

Плотинъ неоднократно отстаиваетъ правомѣрность своего ряда. Каковъ же законъ этого ряда?—«Пріобщеніе» послѣдующаго члена къ предыдущему черезъ уподобленіе ему черезъ созерцаніе и, съ другой стороны, рожденіе предыдущимъ послѣдующаго черезъ «изліяніе впередъ» своей активности. Здѣсь отношеніе послѣдующаго къ предыдущему ясно: это, со стороны души, отношеніе «принимающаго» къ «виду» и «уподобленіе», а, со стороны ума, такое же «уподобленіе» единому. Все время передъ нами платоновское «пріятіе», «пріобщеніе», «подобіе». Въ этомъ отношеніи Плотинъ—наслѣдникъ ученія Платона объ «образцѣ» и «пріобщеніи» (а также общаго ученія объ уподобленіи черезъ познаніе), но только наслѣдникъ, а не оригинальный мыслитель.

Оригинальность Плотина выступаетъ, когда мы обозрѣваемъ эти отношенія, такъ сказать, сверху. Тогда «общеніе» выясняется какъ полученіе «энергіи» высшаго начала, которая, тѣмъ самымъ, переходя къ низшему, ослабѣваетъ, т.-е. является «подобіемъ» образца. Низшее есть ослабѣвшая отъ «изліянія впередъ» энергія высшаго,—такова оригинальная мысль Плотина. Однако, историческій корень этой мысли найти не трудно: это—энергизмъ Аристотеля, читаемый въ обратномъ порядкѣ.

Современные изслѣдователи Аристотеля вполнѣ выяснили, что идея развитія является основной идеей философіи Аристотеля. Развитіе Аристотель понимаетъ какъ переходъ потенціальнаго въ активное состояніе, при чемъ абсолютной активностью, по мнѣнію Аристотеля, является дѣйственный умъ; также энергетически понимаетъ Аристотель и содер-

жаніе ума, какъ «мѣста видовъ»: «ясно, что сущность и видъ—активность». Но также «ясно, что активность первѣе потенціи» (будемъ помнить, что Аристотель не различаетъ потенціи и потенціальнаго). Какъ человѣкъ рождаетъ человѣка, такъ, по Аристотелю, актуальное хронологически предшествуетъ потенціальному. Съ этой точки зрѣнія, телеологическій энергизмъ Аристотеля есть объясненіе дѣйствительности, какъ эволюціоннаго процесса, изъ активности ума.

Философія Плотина является дальнѣйшимъ развитіемъ энергизма Аристотеля, соединеннаго съ парадейгматизмомъ Платона: «первое», т.-е. «единое», есть абсолютная, т.-е. самодовлѣющая, энергія; умъ есть «подобіе» энергіи монады; душа есть подобіе энергіи ума, т.-е. разсудокъ; природа есть подобіе, «тѣнь» разсудка. Процессъ развитія, съ этой точки зрѣнія, надо понимать какъ «истеченіе» энергіи: «первое», какъ «совершеннѣйшее», т.-е. преисполненное активности, изливаетъ ее; такъ происходитъ активность ума и т. д. [20]).

Предъ нами два основныхъ понятія Плотина: «путь впередъ» и «истеченіе» энергіи. Историческій корень этихъ понятій—дорога «вверхъ» и «внизъ» и «испареніе» Гераклита. Эти чисто физическіе образы Гераклита замѣнились въ платонизмѣ нравственно-философскимъ «восхожденіемъ къ безусловному началу» и въ аристотелизмѣ развитіемъ потенціальнаго въ актуальное, ставъ, такимъ образомъ, уже умственными понятіями. Философія Плотина, учащая о восхожденіи къ богу черезъ «уподобленіе» и о «дорогѣ впередъ» черезъ «изліяніе» какъ-бы сочетаетъ пиѳагореизмъ Платона и эволюціонизмъ Аристотеля съ «дорогой внизъ» Гераклита, ставшей уже чисто метафизическимъ процессомъ, и съ столь же измѣнившимся «испареніемъ» Гераклита. Мы не хотѣли бы быть понятыми превратно; мы далеки отъ того, чтобы *генетически* связывать Платона и Аристотеля въ этой части съ Гераклитомъ. Напротивъ, платоново «восхожденіе» типично пиѳагорейско-орфическое и есть умственно-психологическій, а не физическій процессъ, и столь же далекъ отъ Гераклита и Аристотель. Точно также и Плотинъ въ своемъ регрессивномъ, индуктивномъ процессѣ типичный пиѳагореецъ-платоникъ. Но мы утверждаемъ слѣдующее: когда Плотинъ поставилъ проблему «дороги впередъ» и сталъ разрабатывать въ этомъ смыслѣ энергизмъ Аристотеля, на него оказали вліяніе физическіе образы «дороги внизъ» и «испаренія—истеченія» гераклитово-стоической философіи: «дорога впередъ» Плотина= дорогѣ внизъ гераклитовскаго стоицизма и истеченіе энергіи=истеченію пневмы.

Мы стоимъ предъ вопросомъ, причинившимъ много труда комментаторамъ Плотина: какъ примирить его «эманаціи» съ его ученіемъ о «пребываніи неизмѣннымъ» единаго и ума? Мы бы сказали: какъ при-

мирить гераклитовско-стоическую концепцію «истеченія» съ парменидовой концепціей единаго и ума-сущаго? *Разрѣшеніе проблемы мы видимъ въ ученіи Плотина объ имматеріальности энергій и свѣта.* Единое-свѣтовая энергія, но эта свѣтовая энергія имматеріальна, и потому здѣсь не можетъ быть рѣчи объ отдачѣ вещества: энергія «производитъ», «дѣйствуетъ», и—Плотинъ чуждъ представленію о переходѣ энергіи—сама «пребываетъ». Такъ чисто имматеріально, вопреки представленіямъ современной энергетики и вопреки матеріалистическому ученію стоиковъ о трансформаціяхъ огня и пневмы, Плотинъ представлялъ то, что онъ образно, отнюдь не въ физическомъ смыслѣ, называлъ истеченіемъ. Его философія не обычная система эманаціи, но имматеріалистическій энергизмъ [21]).

При этомъ, прежніе комментаторы Плотина упускаютъ одно обстоятельство. Субстанціи Плотина: единое, сущее-умъ и душа. Ясно, что вліяніе стоическихъ образовъ безпрепятственнѣй всего могло сказаться въ концепціи души, которая для Плотина была имматеріальной, но, все же, объемлющимъ и втекающимъ въ насъ. Матеріалистическія представленія стоиковъ здѣсь имѣли особо благопріятный случай контрабандой вкрадываться въ философію Плотина, и характерно, что образами «истеченія» Плотинъ чаще всего пользуется именно въ своей космической психологіи [22]).

Подведемъ итоги. Подлинное ученіе Плотина таково: субстанціи суть энергіи; какъ таковымъ, имъ присуще дѣйствовать; ихъ дѣйствіе—порожденіе въ объектѣ дѣйствія «подобія» данной энергіи; чѣмъ совершеннѣй энергія, тѣмъ преисполненнѣй она, т.-е. тѣмъ необходимѣе должна она дѣйствовать.

При анализѣ этого ученія намъ не встрѣтилось рѣшительно никакой необходимости прибѣгать къ восточнымъ системамъ эманаціи. Мы прибѣгли лишь къ гипотезѣ вліянія стоицизма, именно вліянія представленій о «дорогѣ внизъ» и «истеченіи» (логоса), при чемъ это вліяніе до крайности ослаблялось у Плотина его общимъ имматеріалистическимъ энергизмомъ, чему содѣйствовало также и его ученіе объ имматеріальности свѣта, съ которымъ онъ такъ охотно сравнивалъ свои единое и сущее. Въ общемъ, проблема «эманаціи» у Плотина до невѣроятности раздута и искажена; вмѣсто этого, мы должны говорить объ «истеченіи», какъ одномъ изъ образовъ стремящагося быть имматеріалистическимъ энергизма Плотина [23]).

Таковъ смыслъ V 2 и V 4. Анализъ ихъ теперь ясенъ: «путь впередъ», или «путь внизъ», какъ изліяніе энергіи пребывающихъ неизмѣнными единаго и сущаго, и «дерзкое» движеніе души, создающей свои «подобія»—чувственность «животнаго» и производящую «природу» растеній

(V 2,1); «путь обратный», или «путь вверхъ» отъ «природы» къ уму, какъ имматеріальный процессъ (V 2,2); «первое», какъ «единое» и все порождающая активность (V 4,1); умъ, какъ «діада» мышленія и сущаго, сущее, какъ энергія, и законъ «пребыванія» производящей энергіи (V 4,2).

19. Умъ есть сущее—вотъ самое значительное изъ открытій Плотина, и ноологія, какъ мы неоднократно говорили, есть самая оригинальная часть философіи Плотина. Мы знаемъ, что хронологически Плотинъ пришелъ къ своей ноологіи въ связи съ своими психологическими работами и рефлексіей надъ возвышенностью высшаго блага. Но психологія Плотина была не единственнымъ путемъ, хронологически приведшимъ его къ ноологіи. Другимъ такимъ путемъ была для Плотина эстетика, и I 6, V 9, V 7 и V 8 хронологически связаны между собою.

Плотинъ—пиѳагорееЦъ-платоникъ. Жизнь Плотина опредѣляется «теоріей» (созерцаніемъ) пиѳагорейцевъ и «діалектикой» Платона. Плотинъ въ начальный періодъ литературной дѣятельности работаетъ надъ проблемой «о добродѣтеляхъ», надъ бѣгствомъ отъ чувственнаго къ умственному, и предъ нимъ нравственнымъ его идеаломъ стоитъ «діалектика». Но путь къ діалектикѣ, наукѣ о сущемъ и видахъ, лежитъ черезъ самую раннюю тему Плотина — «о красивомъ». Красота ведетъ къ добру, и трактатъ «о красивомъ» — этическій трактатъ, но красивое—видъ, а ученіе о видахъ входитъ въ ноологію. Такъ хронологически ученіе о видахъ объединяетъ эстетику и ноологію Плотина на общемъ имъ обѣимъ моральномъ фундаментѣ.

Мы понимаемъ теперь генезисъ V 9. Трактатъ начинается пиѳагорейско-платоновской концепціей «трехъ жизней» (гедонистическая, практическая и созерцательная), при чемъ идеаломъ Плотина являются «божественные люди» (ср. Resp. 331E, 368A, 492E; Phädr. 245A), ушедшіе всецѣло въ созерцательную жизнь, приводящую ихъ къ «родинѣ» (ср. орфиковъ). Путь къ «родинѣ»—любовь (eros) къ красивому, и V 9,2 резюмируетъ I 6 съ его платонизмомъ.

Этотъ путь—путь къ «видамъ» и уму. Вотъ здѣсь (V 9,3) Плотину и приходится обосновать свое открытіе, что умъ есть «истинно-сущее и истинная сущность» въ виду того «что, пожалуй, нѣкоторые могутъ и въ этомъ сомнѣваться».

Въ обосновании этого открытія и заключается историко-философское значеніе V 9. Поэтому чрезвычайно важно понять, что фактически привело Плотина къ его открытію. Отвѣтъ дается въ V 9,3—5: всякій предметъ состоитъ изъ матеріи и вида (ср. Аристотеля, какъ преемника Платона); душа также состоитъ изъ матеріи, поскольку пассивна, и вида. Послѣдній тезисъ и является рѣшающимъ. Но этотъ тезисъ уча-

щій о душѣ, какъ интелигибельной матеріи, не является оригинальнымъ вкладомъ Плотина (II 4, 1), но связанъ со школами Плутарха и Гая. Однако, тезисъ, разлагающій душу на матерію и видъ, тѣмъ самымъ разлагаетъ и умъ на «видъ души, какъ форму ея» и на «умъ, доставляющій форму», мы бы сказали, на умъ—виды и умъ—творца. И, въ качествѣ аристотелика, Плотинъ, можетъ быть въ противоположность Аттику, утверждаетъ обособленность и пріоритетъ ума (V 9,3). Какъ аристотеликъ, Плотинъ утверждаетъ, что умъ есть вѣчная активность (ср. de an. 430ᵃ 10—17 и любимое Плотиномъ 430ᵃ 22), мыслитъ самого себя (Eth. 1245ᵇ 17; An. 429ᵇ 9) и есть то, что онъ мыслитъ, т.-е. сущее (de an. 430ᵃ 3; met. 1072ᵇ 20). Поэтому V 9, 5 является развитіемъ темы Аристотеля о дѣйственномъ умѣ, какъ активности, со всѣми вытекающими отсюда слѣдствіями (ср. тексты у Гильберта: Griech. Religionsphilos, 428 и 432—433 примѣч.). Но, какъ сущее, умъ является какъ-бы родомъ для видовъ, какъ и у Аристотеля, при чемъ V 9,7 (конецъ) тѣсно примыкаетъ къ de anim. 429ᵇ 22—430ᵃ 24. Отсюда выводъ: умъ, какъ вѣчно *дѣйственный*, есть *актуально* «мѣсто видовъ». Отсюда и другой выводъ: nous=to on, какъ родовому понятію ta onta, и idea=eidos. *Итакъ, «открытіе» Плотина является развитіемъ ученія Аристотеля о дѣйственномъ умѣ въ связи съ тщательнымъ очищеніемъ ума отъ всѣхъ представленій, связанныхъ съ ученіемъ Аристотеля о пассивномъ умѣ.*

Еще Целлеръ, правда, безнадежно спутывающій idea съ eidos и чуждый «геометрическому» пониманію eidos'овъ, какъ формъ, тѣмъ не менѣе, уловилъ у Платона динамическое пониманіе эйдосовъ. Это пониманіе, наблюдаемое и у Аристотеля, окончательно выявится у Плотина, и именно Плотинъ *окончательно* 1) отождествитъ умъ и мыслимое, мысль, какъ noesis, и мысль, какъ noema, 2) отождествитъ noesis и видъ (и форму сущаго) въ общемъ понятіи активности (energeia), 3) отождествитъ idea и eidos. Лишь со времени V 9,8 можно историкамъ философіи promiscue говорить объ ideai, eide и мысляхъ, и та ужасающая неразбериха съ ея безконечно-безплодными спорами, которая царитъ въ сотняхъ работъ объ «ученіи Платона объ идеяхъ», вызвана косвенно, пожалуй, неоплатониками. Подъ ихъ вліяніемъ создалось ученіе объ ideai и eide, какъ о чемъ-то тождественномъ, *именно какъ о мысляхъ*. А, между тѣмъ, такъ какъ, при всемъ своемъ желаніи, изслѣдователи Платона не могли найти у него указаній на «мѣсто» этихъ мыслей въ «умѣ» (божественномъ), то и создалось невѣроятно дикое ученіе «геніальнаго» Платона объ «идеяхъ», какъ общихъ «понятіяхъ», «гипостазированныхъ», т.-е. существующихъ внѣ ума[23]). Въ этой многовѣковой историко-философской грандіозной фантазіи не ясно одно: какъ могли историки философіи, соста-

вившіе такое понятіе о гипостазированныхъ «идеяхъ» Платона, считать умъ Платона геніальнымъ?!

Остальная часть V 9 (9—14) мало оригинальна: это—ученіе объ эйдосахъ, какъ exemplaria, являющееся дальнѣйшимъ развитіемъ парадейгматической теоріи Платона, какъ послѣдняя развита, напримѣръ, въ «Государствѣ» или «Парменидѣ». Историческая связь здѣсь настолько очевидна, что мы могли бы не останавливаться, если бы не одно обстоятельство, исторически весьма чреватое. Какъ читатель, вѣроятно, замѣтилъ, мы исторически выводимъ эйдологію изъ пиѳагорейскаго геометризма: peras (предѣлъ)—morphe (форма)—eidos (видъ) въ противоположность другому ряду: apeiron (безпредѣльное)—hyle (матеріалъ, матерія). «Видъ», это—внѣшняя форма, внѣшній видъ предмета, который единственно лишь одинъ подлежитъ эстетическому признанію (матерія=безобразное-безобра́зное). Но одинъ и тотъ же «видъ», это то, за что мы данные предметы называемъ однимъ и тѣмъ же именемъ. Видъ, слѣдовательно, причина общаго названія для внѣшне-сходныхъ предметовъ. Отсюда слѣдуетъ, что видъ не является специфически присущимъ данному индивидуальному предмету, но мы усматриваемъ во *многихъ* предметахъ *одинъ* видъ.

Такъ развилось платоновско-аристотельское ученіе о чувственныхъ и умственныхъ видахъ, и видъ сталъ тѣмъ, что усматривается умомъ (Cic. Acad. I 30). Такъ eidos начинаетъ отождествляться съ commune. Но, далѣе, idea, какъ «зракъ» парадейгмы (напр. Rep. 596 B), какъ (у Аэція Stob. I 10,16) «безтѣлесная сущность въ мысляхъ и представленіяхъ бога», въ свою очередь, превращается въ «зракъ» общаго, въ понятіе общаго вида. Такъ исторически идеи и эйдосы связываются съ проблемами universalia и communes notiones; такъ геометризмъ пиѳагорейцевъ связывается съ схоластической логикой.

Рядъ платониковъ еще до Плотина шелъ далеко въ развитіи мысли: eidos, idea, commune. Но Плотинъ таковымъ не является.

Мы знаемъ уже, насколько далеко проводитъ онъ въ своей эйдологіи плюрализмъ и индивидуализмъ «видовъ», будучи въ этомъ болѣе ортодоксальнымъ послѣдователямъ «Парменида» Платона. Исторически, мы знаемъ теперь, это объясняется тѣмъ, что Плотинъ, *пиѳагореецъ-платоникъ*, держался геометрической концепціи видовъ, а не „обобщающей“, исторія которой связывается съ исторіей стоическаго платонизма (ср. Посидонія и опредѣленія idea у Аэція и Сенеки, а также соотвѣтствующія разсужденія даже у Албина).

Мы понимаемъ теперь, почему схоластическая проблема универсалій (точнѣе, проблема genera и species) исторически связана съ ученикомъ Плотина Порфиріемъ [24]). И невольно встаетъ вопросъ, кѣмъ считать

самого Плотина, реалистомъ или номиналистомъ. Традиціонная формула реализма: universalia ante rem. Ясно, что парадейгматикъ Плотинъ— реалистъ. Но если «Nominalismus ist die Lehre, dass nur die Individuen reale Existenz haben (Ueberweg), тогда Плотинъ — номиналистъ, такъ какъ онъ учитъ объ индивидуальныхъ идеяхъ. Мы затрудняемся отвѣтомъ, и камнемъ преткновенія служитъ, что eide или ideai не universalia у Плотина, иными словами, мы не можемъ дать отвѣтъ на неправильно поставленный вопросъ, ибо eide, какъ *не* universalia, но какъ «образцы» ante rem.

20. Мы отвели много мѣста «открытію» Плотина. Это открытіе влекло за собой рядъ слѣдствій, выясненію которыхъ былъ посвященъ второй періодъ литературной дѣятельности Плотина. Послѣ всего вышесказаннаго легко осознать историческую необходимость содержанія слѣдующей серіи ноологическихъ трактатовъ Плотина: V 6; 8; 5. Первый изъ этихъ трактатовъ—апологія обособленія единаго отъ ума-сущаго. Эта апологія исторически является развитіемъ идей аристотельствующаго пиѳагореизма: монада ставится выше ума. Но если умъ, какъ мыслящее и сущее, отдѣленъ отъ единаго, тогда надо дать отвѣты на вопросы: что такое умъ? что такое единое? На первый вопросъ отвѣтъ ясенъ: умъ=виды; виды=красивое; слѣд., умъ=красота (V 8). На второй вопросъ отвѣтъ таковъ: единое есть самодовлѣющее первое; таковое есть первое благо; слѣд., единое есть первое благо (V 5). «Открытіе» Плотина, отдѣлившее единое отъ сущаго и отождествившее сущее (ta onta=ta eide=to kallos) съ умомъ, *обособило красоту отъ добра, какъ два неодинаковыхъ метафизическихъ принципа, но за то отождествило красоту съ истиной.*

Историческіе корни V 8 легко находимы: Плотинъ, исходя изъ аристотелевской критики платоновой низкой оцѣнки искусства, придерживается парадейгматической теоріи искусства (1); такой же платоново-аристотелевской теоріей онъ объясняетъ и красивое въ природѣ (2); далѣе слѣдуетъ какъ бы комментарій къ «Федру» (Phädr. 246—247). Но легко обнаружить за явной интерпретаціей Платона скрытую полемику противъ гностиковъ. Изслѣдователи Плотина давно уже увидѣли эту полемику въ восхваленіи красоты нашего міра (V 8, 8), но, по моимъ наблюденіямъ, она начинается раньше, именно въ V 8, 4—7. Если мы прочитаемъ эти параграфы, мы замѣтимъ у Плотина не только критику гностическаго пессимизма, но и ученія о мудрости (sophia), которая въ гностическихъ космогоніяхъ играетъ огромную роль. Такъ, Плотинъ доказываетъ, что самая сущность ума есть мудрость, и что мудрость есть первое, а не производное, что она является совмѣстно съ умомъ, какъ Правда совмѣстно съ Зевсомъ, что она есть сущее;

при этомъ Плотинъ опредѣленно имѣетъ въ виду оппонентовъ («если кто споритъ объ этомъ»...), а самъ хочетъ быть «достойнымъ званія» послѣдователя Платона (V 8, 4). Говоря о творчествѣ «мудрости», Плотинъ отождествляетъ ее съ умомъ и лишаетъ ее дискурсивнаго мышленія (V 8, 5), изъ чего вытекаетъ отрицаніе созданія вселенной мастеромъ по предварительному замыслу и обсужденію (V 8, 7), послѣ чего слѣдуетъ опроверженіе пессимизма (V 8, 8); наконецъ, ученіе Плотина о томъ, что на небѣ «всѣ потенціи вмѣстѣ» и что «тамошняя потенція имѣетъ только бытіе и только бытіе прекраснымъ», возможно, полемизируетъ противъ многочисленныхъ александрійско-гностическихъ «dynameis» (V, 8, 9); точно также и полемика противъ разрушимости міра (V 8, 12) направлена противъ гностиковъ. Итакъ, мы предполагаемъ, что *вся* центральная часть V 8 является хронологически связанной съ полемикой «противъ гностиковъ», учащихъ, «что, молъ, Платонъ не проникъ въ глубину умственной сущности». И именно V 8 является одной изъ попытокъ отстоять Платона противъ пессимизма, креаціонизма и ученія о софіи гностиковъ. Смыслъ этой полемики въ томъ, чтобы связать нашъ міръ съ красотой и истиной и слить «мудрость» съ «умомъ».

Первая часть этой полемики ясна: эллинскій эстетическій оптимизмъ борется съ восточнымъ пессимизмомъ. Но что значитъ «слить мудрость съ умомъ»? Изъ II 9 мы знаемъ, что гностики отождествляли мудрость съ міровой душой и объяснили созданіе міра паденіемъ мудрости и «размышленіемъ» ея. Отвергая это и соединяя мудрость съ умомъ, Плотинъ училъ, что мастера міра—умъ и красота, а не міровая душа и не плохой деміургъ. Въ отдѣленіи міросоздательницы—мудрости отъ міровой души и въ сліяніи ея съ творцомъ-умомъ заключается одно изъ важнѣйшихъ историческихъ значеній V 8: міровая душа, тѣмъ болѣе, падшая, не есть міросоздатель.

Въ нашемъ историко-философскомъ анализѣ мы опустили V 8, 6. Историческій смыслъ этого параграфа огромно. Въ немъ Плотинъ отдаетъ предпочтеніе пиктографіи передъ буквеннымъ письмомъ. Пиктографія, это noesis ума, а буквенное письмо, это logismos души. Тѣмъ самымъ проводится рѣзкая грань между eidos и logos. Eidos — объектъ ума, logos — объектъ души, и смѣшивать ихъ никакъ нельзя. Небольшой параграфъ Плотина проливаетъ массу свѣта на исторію эйдосовъ и логосовъ. Теорія логоса исходитъ изъ словесныхъ образовъ: слово—разсужденіе—разсудокъ. Теорія эйдоса исходитъ изъ зрительныхъ образовъ: видъ—зракъ, идея. Тамъ преобладаетъ логика, здѣсь—интуиція. Плотинъ раздѣляетъ объекты ума и разсуждающей функціи души: предметы умственной интуиціи—виды, предметы логическаго разсужденія—логосы, разсудочныя понятія. Такъ вырыта пропасть между эйдосомъ и логосомъ,

нусомъ и «logistikon», хотя, конечно, логосъ отъ эйдоса и разсудокъ отъ ума [25]).

21. Красота у Плотина оторвалась отъ добра и подчинилась ему. Вмѣстѣ съ красотой, оторвалась отъ добра и подчинилась ему и истина. Это *слѣдствіе* изъ открытія, что умъ есть сущее и виды, энергетически понятые, развиваетъ Плотинъ въ V 5.

Изъ «зрительной», а не «словесной», концепціи ума и объектовъ его, присущей платонизму въ противоположность стоицизму, слѣдуетъ аналогія между умственнымъ мышленіемъ и ощущеніемъ (V 5, 1; ср. Rep. 519 A—B; de an 427[a] 19 сл.). Но гдѣ тогда залогъ истинности ума? Залогъ въ томъ, что, выражаясь по Аристотелю, «умъ мыслитъ самого себя» (de an 429[b] 9; ср. 429[b] 26 сл.). Развивая ученіе Аристотеля о дѣйственномъ умѣ, Плотинъ критикуетъ словесно-логическую теорію стоиковъ «axiomata» и «lecta» (ср. ученіе стоиковъ о logike phantasia и synkatathesis). Изъ ученія объ иммaнентной интуиціи ума слѣдуетъ (V 5, 2): умъ=истина (ср. платоновы разсужденія въ «Федрѣ» о питаніи ума истиной и онтологическое пониманіе истины, какъ вѣчнаго и истиннаго бытія, у Парменида). За этимъ идетъ (V 5, 3) описаніе господа и царя царей въ стилѣ Нуменія (Euseb. pr. ev. XI 22, 3—8). Это описаніе единаго, какъ монады и трансцендентнаго блага, ведется въ духѣ пиѳагореизма (V 8, 4—5) и платонизма (V 8, 6). Но здѣсь намъ надо преодолѣть одно, созданное историками философіи, величайшее затрудненіе. По Плотину, трансцендентное благо, разумѣется, не видъ: оно «безвидно» по той простой причинѣ, что тогда оно было бы, конечно, «ограниченнымъ» (horismenon); но такъ какъ eidos=on и onta=ousia=умъ, то благо трансцендентно и сущности и уму. Такъ вотъ тѣ изслѣдователи Платона, которые думаютъ, что Платонъ училъ объ идеяхъ, могутъ спросить, особенно если они думаютъ, что eidos=idea: что общаго между благомъ Плотина и «идеей блага» Платона? Извиняясь передъ читателемъ за скучное, но необходимое, отступленіе, приведу переводы мѣстъ объ «идеѣ блага» изъ «Государства» Платона. Вотъ они: 1) «зрѣлище блага—величайшая наука» (505 A); 2) «Скажи, что то, что доставляетъ истину познаваемому и даетъ способность познающему, есть зрѣлище блага» (508 E); 3) «И у познаваемаго подъ вліяніемъ блага имѣется не только познаваемость, но привходятъ, подъ вліяніемъ его, и бытіе и сущность, въ то время какъ благо есть не сущность, но даже потустороннее сущности» (509 B); далѣе (до конца Rep. VI) говорится о «безусловномъ началѣ» и созерцаніи его «не ощущеніями»; 4) «Въ области познаваемаго (гностически [gnostōi] познаваемаго) зрѣлище блага — конечное и съ трудомъ видимое; но, будучи узрѣно, оно ведетъ къ выводу, что оно, стало быть, для всѣхъ есть

причина всего правильнаго и прекраснаго, рождая въ области видимаго свѣтъ и его господина и доставляя, какъ таковое, въ области умственнаго правду и умъ, и что должно видѣть его намѣревающемуся разумно дѣйствовать» (517 ВС); 5) «давать возможность легче увидѣть зрѣлище блага» (526 Е); 6) «Кто не можетъ логически опредѣлить (благо), отдѣливъ зрѣлище блага отъ всего остального, про того не скажешь ли ты, что онъ не знаетъ ни блага, какъ таковаго, ни какого-либо иного блага?» (534 С). Нашъ переводъ, надѣемся, ясно показываетъ, что никакой «идеи» блага у Платона нѣтъ; то же, что есть у него, крайне близко къ ученію Плотина о потустороннемъ благѣ.

Въ заключеніе мы хотѣли бы опровергнуть еще одно недоразумѣніе относительно Плотина. Въ V 8, 10—11 и V 5, 4 описывается то, что обычно называется экстазомъ. Не затрагивая пока вопроса, что представляетъ собой «экстазъ» Плотина, укажемъ, чего онъ не представляетъ. Во-первыхъ, пиѳагорейская «hesychia» Плотина не есть экстазъ въ смыслѣ умоизступленія, какъ созерцательная греческая мистика (мистъ=съ закрытыми глазами, самоуглубленный), не есть экстазъ хлыстовъ и шамановъ. Во-вторыхъ, у Плотина тихое созерцаніе блага кореннымъ образомъ отличается отъ бурнаго созерцанія красоты (V 5, 12), и потому мы должны будемъ остерегаться смѣшивать эти два раздѣльныя описанія совершенно различныхъ душевныхъ состояній въ одно общее описаніе мнимаго «экстаза»[26]).

Труднѣй всего поддается историко-философскому анализу трактатъ о самопознаніи (V 3). Этотъ самый поздній ноологическій трактатъ Плотина является однимъ изъ самыхъ зрѣлыхъ и *оригинальныхъ* трактатовъ его. Проблема, только намѣченная Аристотелемъ, поставлена Плотиномъ во всемъ ея объемѣ. И тѣ рѣшенія, которыя даетъ Плотинъ, имѣютъ огромное историческое значеніе: 1) функція разсудка состоитъ въ обработкѣ чувственныхъ данныхъ посредствомъ получаемыхъ отъ ума (т.-е. апріорнымъ) нормъ (V 3, 3); 2) самопознаніе возможно какъ самопознаніе ума (V 3, 4); 3) умъ есть активность, и мыслимое есть мысль въ активномъ смыслѣ (V 3, 5—8); 4) умъ, какъ единство множественнаго, предполагаетъ своей основой трансцендентное единство; 5) умъ опредѣляется высшимъ принципомъ — добромъ. Правда, мы могли бы и здѣсь прочитать переработку аристотелевскаго ученія о дѣйственномъ умѣ и пиѳагорейско-платоновское ученіе о трансцендентной монадѣ — высшемъ благѣ. Но историческіе корни философіи Плотина нами уже и ранѣе достаточно детально выяснены, и искать ихъ въ самомъ позднемъ и оригинальномъ трактатѣ Плотина означало бы не прибавить ничего новаго. Гораздо больше значенія имѣетъ выясненіе оригинальности Плотина, и сейчасъ мы можемъ уже резюмировать ориги-

нальные дары Плотина философіи: отождествивъ умъ съ сущимъ, Плотинъ сдѣлалъ «виды» «зраками» и «мыслями» (какъ интуиціями), тѣмъ самымъ отождествивъ умъ съ красотой и сдѣлавъ истину имманентной уму, при чемъ и истина и красота у Плотина подчинились трансцендентному добру; но если истина оказалась имманентной уму, тогда, какъ важнѣйшая философская проблема, встала проблема самопознанія ума; это самопознаніе ума, съ одной стороны, обнаруживаетъ въ умѣ апріорныя нормы разсудка и прообразы чувственнаго міра, поскольку въ послѣднемъ есть красота, истина и добро, а, съ другой стороны, это же самопознаніе ума ведетъ къ мистическому соприкосновенію съ верховнымъ добромъ, которое, какъ «первое» и «единое», обусловливаетъ собой и умъ и все существующее. Августинъ, Ансельмъ, Декартъ, Беркли, апріоризмъ Канта и идеализмъ нѣмецкой философіи XIX в. восходятъ къ этому трактату.

Итакъ, пришли мы къ послѣдней плотиновой проблемѣ—проблемѣ высшаго блага въ его отношеніи къ дѣйствительности.

VII. Единое и конкретно-множественный міръ.

Идя отъ проблемы къ проблемѣ, мы пришли, наконецъ, къ первоначалу—единому. Нашъ послѣдній вопросъ: что такое единое? какъ вывести изъ него конкретный множественный міръ? Отвѣтъ даетъ шестая Девятка.

1. Во взглядѣ на дѣйствительность предшественники Плотина уже исчерпали всѣ мыслимыя возможности: одни изъ нихъ, напр., Парменидъ, были унитаристами; другіе, напр., атомисты, крайними плюралистами; третьи, напримѣръ, Платонъ, Аристотель и стоики, придерживались умѣреннаго плюрализма. Къ послѣднимъ примыкаетъ и Плотинъ: унитаризмъ неправъ, такъ какъ даже въ умственномъ мірѣ мы констатируемъ множество видовъ; крайній плюрализмъ также ошибоченъ, ибо тогда не возможна была бы наука, да, кромѣ того, атомисты, даже если бы атомы существовали, смѣшиваютъ логическое съ физическимъ («субъекты» съ «элементами»). Оба эти мнѣнія Плотинъ считаетъ устарѣлыми; какъ Платонъ, Аристотель и стойки, онъ подводитъ все *существующее подъ ограниченное количество* «родовъ существующаго». Какое же количество этихъ «родовъ», и что подъ ними понимать?

Платонику Плотину предстоитъ преодолѣть ученіе о „родахъ" Аристотеля и стоиковъ. Критикѣ ихъ и посвященъ VI 1 (1—24 противъ Аристотеля, 25—30 противъ стоиковъ). Критика начинается съ Аристотеля, раздѣлившаго существующее на 10 родовъ или высказываній, категорій. Основное сомнѣніе Плотина таково: одинаково ли 10 категорій существуютъ въ умственномъ и чувственномъ мірѣ, или же всѣ онѣ существуютъ лишь въ чувственномъ мірѣ, а въ умственномъ находятся только нѣкоторыя изъ нихъ? И, далѣе, сколько категорій въ умственномъ мірѣ и однородны ли онѣ съ категоріями чувственнаго или же являются только омонимами послѣднихъ, такъ какъ странно считать, что одно и то же слово обозначаетъ въ одномъ и томъ же смыслѣ сущность въ областяхъ первично и вторично существующаго? Итакъ, главная ошибка хотя бы Аристотеля, противъ котораго въ первую очередь обращается критика Плотина, та, что онъ не изслѣдовалъ роды умственнаго міра: «слѣдовательно, они не пожелали дѣлить все существующее, но то, что максимально реально, оставили въ сторонѣ».

Первая категорія Аристотеля—сущность (2—3). Но самъ Аристотель различаетъ первыя и вторыя сущности (индивидуумъ и видъ) и причисляетъ къ сущностямъ и видъ, и матерію, и то, что состоитъ изъ нихъ; кромѣ того, надо различать чувственныя и умственныя сущности. Что же общаго между всѣми этими сущностями? Это общее Аристотель видитъ въ томъ, что всѣ сущности не находятся въ субъектѣ, пребываютъ неизмѣнными и принимаютъ въ себя противоположности. Но это примѣнимо не ко всѣмъ сущностямъ (напр., вторыя сущности какъ разъ являются аттрибутами); нѣтъ у сущностей и общаго происхожденія.

Обратимся къ критикѣ второй категоріи—количественнаго (4—5). Аристотель различаетъ сплошное (пространство и время) и «опредѣленное» (число и слово) количественное, но что общаго между ними? Подлинно количественнымъ, по Плотину, является только число. Однако, надо различать числа, какъ сущности, и числа въ чувственныхъ вещахъ и, далѣе, надо различать числа и величины, что, конечно, ни одно и то же. Ясно, что виды чиселъ различны, и число и величина не относятся къ одному и тому же роду. Что же касается словъ, то, какъ таковыя, они, ясно, не количества. Наконецъ, время м. б. названо количественнымъ лишь съ оговорками, при допущеніи объективности его. Самое же главное, Аристотель не различаетъ количества отъ причастныхъ количеству количественныхъ объектовъ. Въ смѣшеніи разнородныхъ понятій повинно и ученіе А. о релятивномъ (6—2): въ одномъ случаѣ подъ релятивнымъ понимается предметъ, какъ носитель отношенія, а въ другомъ — самое отношеніе (schesis). Такъ, при анализѣ относительныхъ понятій научнаго и чувственнаго познанія, активнаго и пассивнаго, мѣры и измѣряемаго субстанція релятивности состоитъ въ томъ актѣ, который соотноситъ все это другъ къ другу; релятивность сходнаго и несходнаго, равнаго и неравнаго основана на дѣятельности соотносящаго, который познаетъ качества; обладаніе (и предрасположеніе) есть дѣятельность обладателя и качество обладаемаго; лѣвое и правое различается воспринимающимъ, а не объективно и т. д. Самъ Плотинъ подъ релятивностью понимаетъ исключительно отношеніе, обоснованное какъ таковое. Такими отношеніями являются дѣйственныя причины (логосы), создающія относительное, напр., воспріятіе относительно воспринимаемой вещи; отъ пассивныхъ же массъ получаютъ лишь только свои навзанія коррелирующія понятія. Итакъ, отношенія основаны на «логосахъ», которые весьма различны и потому не могутъ быть сведены къ одному и тому же роду. Смѣшеніе «субстанціи» и «отношенія» релятивнаго — главный грѣхъ Аристотеля; другой его грѣхъ тотъ, что онъ не замѣтилъ, что отношеніе создается *различными* логосами.

Слѣдующая категорія — качественное (10—12), куда А. относитъ свойство и расположеніе, физическую потенцію и импотенцію, аффекцію и фигуру. Упрекъ Плотина обычный: все это — разнородное. Далѣе, А. основываетъ различіе качествъ на сущности, Плотинъ же — на активности: различія сущности не качества, но активности. Кромѣ того, по Плотину, одни качества объясняются активностью «видовъ», а другія — отсутствіемъ «видовъ», и что тогда общаго между ними? Наконецъ, Плотинъ крайне неудовлетворенъ классификаціей качествъ у Аристотеля, онъ находитъ излишнимъ дѣленіе на свойства и предрасположенія, сомнѣвается, есть ли потенція качество, можно ли различать качества, происходящія отъ потенціи и отъ аффекціи, есть ли качество фигура, видъ. Въ заключеніе Плотинъ ставитъ свой обычный вопросъ о разнородности качествъ умственнаго и чувственнаго міра.

Слѣдующія категоріи — «гдѣ» и «когда» (13—14). Но «когда» неотдѣлимо отъ времени, т. е. отъ количественнаго: «опредѣленіе» «прошедшее» время есть, все же, время; то же относится и къ «гдѣ», какъ части мѣста, т.-е. количественнаго (непространственное же бытіе «въ чемъ-либо другомъ» подходитъ подъ категорію отношенія).

Далѣе слѣдуютъ категоріи «дѣлать» и «испытывать» (15—22), которыя, по Тренделенбургу, «принадлежатъ къ области дѣйствующихъ причинъ и въ одномъ мѣстѣ (у Ар.) обозначаются какъ движеніе». Плотинъ сводитъ эти двѣ категоріи къ движенію, считая ихъ кинетическими отношеніями: движеніе есть дѣйствіе или испытываніе, смотря по тому, исходитъ ли оно изъ чего-либо или переходитъ на что-либо, и то, что въ одномъ отношеніи есть дѣйствіе, въ другомъ — есть аффекція. Дѣйствіе есть prius испытыванія лишь въ томъ смыслѣ, что мы отвлекаемся отъ того, что испытываніе, какъ реакція, есть также дѣйствіе (всякое испытываніе «страданія» есть ощущеніе боли); если же разсматривать дѣйствіе, какъ prius въ томъ смыслѣ, что испытываніе не коррелатъ, но результатъ дѣйствія, тогда между нимъ нѣтъ противоположности, и ихъ нельзя считать отдѣльными категоріями.

Что же касается категорій «имѣть» и «покоиться» (keisthai), то «имѣть» покрывается категоріями качества и количества, и изъ обладанія извѣстными вещами нельзя дѣлать новую категорію, такъ какъ тогда можно было бы образовывать безчисленное количество категорій, сообразно даннымъ вещамъ; послѣдняя же категорія также растворяется въ предшествующихъ (отношенія, дѣйствія и испытыванія, мѣста).

Такимъ образомъ, главныя основанія, по которымъ Плотинъ отвергаетъ ученіе Аристотеля о категоріяхъ, суть слѣдующія: 1) А. не различаетъ между категоріями чувственнаго и умственнаго міра; 2) раз-

личныя категоріи у А. перекрещиваются; 3) подъ одну и ту же категорію подводятся различныя явленія.

Но ученіе Аристотеля о категоріяхъ не удовлетворяло уже и стоиковъ. Стоики принимали всего лишь 4 категоріи: субъектъ, качественное, какъ-либо обладающее (to pōs echon) и какъ-либо обладающее по отношенію къ чему-нибудь (to pros ti pōs echon), при чемъ каждая слѣдующая категорія содержитъ въ себѣ предыдущую, а всѣ онѣ имѣютъ общее родовое понятіе «нѣчто».

Критикуя субъектъ или субстратъ, понимаемый стоиками какъ матерія, Плотинъ (25—28) находитъ, что стоики въ своемъ ученіи о категоріяхъ координируютъ неравноцѣнныя понятія, смѣшиваютъ «начала» съ «родами существующаго»; правильнѣе было бы имъ различать, даже съ ихъ точки зрѣнія, матерію, какъ сущность, и аффекціи матеріи; наконецъ, они смѣшиваютъ матерію съ вещами. Ни координированіе субъектовъ другъ съ другомъ, ни координированіе ихъ съ другими родами не имѣетъ основанія. Въ дальнѣйшемъ Плотинъ упрекаетъ стоиковъ въ томъ, что они считаютъ начальной категоріей потенціальное (матерія) и сложное (тѣло). Матерія, по Плотину, какъ пассивный субъектъ, уже предполагаетъ активный принципъ; сама по себѣ, она не сущность, а потенціальное бытіе; наконецъ, и она, какъ ирреальное, и тѣло, какъ чувственное, не могутъ быть основнымъ.

Что же касается качественнаго, то, если оно матеріальное, нѣтъ основанія выдѣлять его, помимо матеріальныхъ тѣлъ, въ особую категорію. По ученію стоиковъ, качественнымъ бытіемъ являются воплощенныя понятія, матеріализированные логосы. Но если подъ послѣдними подразумѣвать матерію, «какъ-либо обладающую», то стоики смѣшиваютъ качественное съ обладаніемъ, а если рѣчь идетъ о дѣйствіи логосовъ на уже качественную матерію, то это предполагаетъ нѣчто сложное, чему, ясно, должно предшествовать простое. Наконецъ, по мнѣнію Плотина, изъ матеріи нельзя вывести интеллектуальныхъ качествъ. Что же касается третьей категоріи то она сводится на предыдущія и есть смѣсь ихъ (качество и количество, когда и гдѣ, дѣйствіе и испытываніе, положеніе и обладаніе). Не удовлетворяетъ Плотина и четвертая категорія стоиковъ.

Итакъ, ни Аристотель, ни стоики съ ихъ матеріализмомъ, изъ какового нельзя вывести качественнаго бытія, и съ ихъ хаотическимъ смѣшеніемъ категорій, намъ не даютъ удовлетворительнаго рѣшенія. Необходимо предпринять самостоятельное изслѣдованіе [1]).

2. Въ противовѣсъ Аристотелю и стоикамъ Плотинъ выставляетъ «мнѣніе Платона». Проблема для Плотина формулируется такъ: есть ли сущее единое, можетъ ли сущее быть подведено подъ единое, какъ свой

родъ, и каково отношеніе между родами и началами? «Мнѣніе Платона» полагается въ отдѣленіи сущаго отъ единаго. Но тогда встаетъ вопросъ о *числѣ* родовъ сущаго. При этомъ рѣчь будетъ итти не объ имѣющей генезисъ реальности, но о вѣчно сущемъ (VI 2,1).

Сущее, по Плотину, *есть одновременно и единое и множественное*. Объяснить это можно трояко: 1) сущее является родомъ, а сущія — видами; 2) существуетъ много родовъ единаго, подчиненныхъ единому; 3) существуетъ много координированныхъ родовъ, изъ которыхъ каждый охватываетъ рядъ субординированныхъ видовъ и индивидуумовъ; всѣ эти роды принадлежатъ къ единой природѣ, и изъ нихъ всѣхъ образуется для умственнаго міра соединеніе, называемое сущимъ. Послѣднее мнѣніе и является мнѣніемъ Плотина. Но тогда роды, являющіеся родами, *поскольку подъ ними стоятъ виды и индивидуумы, въ то же время являются и „началами,“* поскольку ихъ совокупность образуетъ сущее, какъ цѣлое. Если бы они не содержали видовъ, они были бы только началами, и, по мнѣнію Плотина, самое логичное было бы принять такой монизмъ, но тогда исчезла бы множественность видовъ; кромѣ того, самый фактъ возможности дѣленія на виды доказываетъ существованіе «чего-то кромѣ единаго». Такимъ образомъ, вмѣсто монизма надо признать множественность (и не случайную) родовъ, предполагающую *единое и зависящую отъ него*, какъ отъ трансцендентной причины, при чемъ единое не входитъ въ число родовъ сущаго и не является предикатомъ ихъ. Итакъ, существуютъ несводимые другъ на друга роды сущаго. Эти роды образуютъ единую сущность, мысленно дѣлимую, и отношеніе единаго къ множественному аналогично отношенію мышленія къ бытію: исчисляя части этой сущности, мы приписываемъ мысленно каждой изъ нихъ отдѣльное существованіе, и отдѣленное считаемъ единствомъ, а части — цѣлымъ. Такъ получается цѣлое (сущность) изъ отдѣльныхъ родовъ. *Сколько же этихъ родовъ существующаго?*

Отвѣтъ дается въ VI 2,4—8. Прежде всего, надо опредѣлить методъ нашего изслѣдованія. Когда мы изслѣдуемъ тѣло, мы различаемъ въ немъ субъектъ, количественную и качественную сторону, и, причисляя сюда движеніе, изъ этихъ четырехъ частей образуемъ тѣло, какъ нѣчто единое. Точно также должны поступать мы и по отношенію къ умственному міру, но только абстрагируясь отъ генезиса, протяженности и чувственнаго воспріятія.

Какъ едино-сущее едино и множественно? Тѣло едино, но множественно вслѣдствіе безпредѣльной дѣлимости. Душа т.-е. уже умственная реальность, едина и не обладаетъ величиной и протяженностью. *Какъ же она въ то же время и множественна?* Тѣло множественно, благодаря своимъ величинамъ, фигурамъ, цвѣтамъ и т. п. Но все это разно-

образіе тѣла исходитъ отъ единаго, но не перваго, иначе тѣло обладало бы бо́льшимъ единствомъ. Въ такомъ случаѣ этимъ единымъ является душа, какъ множественно-единое. Множественность=логосы, т.-е. разсудки, понятія ея, такъ какъ душа есть разсудокъ, логосъ, и исходящіе отъ нея разсудки суть активности ея, и сущность ея есть потенція ихъ. Такъ дѣйствующая душа есть множество и единое: она едина въ себѣ, какъ таковая, и множественна по отношенію къ другому.

Душа не *обладаетъ* жизнью, но *есть* жизнь. Но каждая жизнь есть движеніе. Итакъ, мы мысленно въ реально-единомъ различаемъ сущность, или сущее, и логически съ ней координируемое движеніе, какъ активность ея. Но такъ какъ бытіе всегда *пребываетъ* въ движеніи, то ему надо приписать и «стояніе» (stasis). Стояніе, неподвижность отличны отъ сущаго, такъ какъ, если бы они не были отличны отъ сущаго, они не отличались бы отъ движенія; но ясно, что въ то же время реально они образуютъ единое съ сущимъ. «Нужно положить три этихъ рода, разъ умъ мыслитъ каждый отдѣльно; но онъ одновременно мыслитъ и полагаетъ, разъ мыслитъ, и они существуютъ, разъ были мыслимы... то, что имматеріально, если было мыслимо, то это и будетъ для нихъ бытіемъ». Иными словами, разъ умъ различаетъ три стороны умственнаго міра, то они и существуютъ *раздѣльно*. Однако, реально они образуютъ *единство*. Такъ мы получаемъ еще два новыхъ рода—тождественность и различность. Они не виды сущаго, и оно, въ свою очередь, не подчинено имъ: сущность, движеніе и неподвижность, тождественность и различность—*роды* вѣчно сущаго.

Итакъ, вѣчно сущее едино и множественно, и философію Плотина можно назвать плюралистическимъ монизмомъ. Какъ это возможно, разъяснено на примѣрѣ души. Въ этомъ реально единомъ вѣчно сущемъ мысленно (слѣдовательно, и реально) различаются пять родовъ сущаго. Положительная часть ученія Плотина этимъ заканчивается. Далѣе (9—18) слѣдуетъ отрицательная часть: что *не* является родомъ сущаго?

Такимъ родомъ не является единое (9—12): оно не можетъ быть предикатомъ, не допускаетъ различій въ себѣ и не имѣетъ видовъ; наконецъ, оно недѣлимо. Оно не отождествляется съ сущимъ, ибо оно первоначало. Какъ таковое, оно не аттрибутъ. Единое въ сущемъ относится къ Единому, какъ къ своему prius'у, и всякое (не абсолютное) единство есть лишь «нѣчто единое». Наконецъ, предицируемый родъ не допускаетъ противорѣчія, но о каждомъ элементѣ сущаго мы можемъ утверждать, что оно единое и не единое, изъ чего слѣдуетъ, что единое не родъ. Оно лишь начало (archē). Изъ того, что вещи могутъ разсматриваться какъ единства, еще не слѣдуетъ, что единое есть родъ, подобно тому, какъ точка не есть родъ для линій, хотя имѣется въ

каждой линіи; родомъ можетъ быть лишь *дифференцирующееся* общее. Далѣе, въ различныхъ умственныхъ и чувственныхъ вещахъ различно и единство. И единое безусловно отлично отъ бытія: хотя толпа или войско *менѣе едины*, нежели домъ, *но одинаковы реальны*. Единое не сущее, но prius его, и потому не можетъ быть его родомъ.

Въ слѣдующихъ параграфахъ Плотинъ исключаетъ изъ родовъ, какъ производное или какъ несоотвѣтствующее умственному, количество, качество, отношеніе, мѣсто, время, дѣйствіе, страданіе, обладаніе и положеніе; что же касается блага и красоты, то въ качествѣ абсолютныхъ, они, какъ благая активность и „блескъ видовъ“ — суть первоначала; знаніе, какъ интуитивная активность, есть движеніе; добродѣтели также являются видами активности ума.

Заключительная часть (19—21) даннаго трактата разсматриваетъ отношеніе между родами и видами. Для того, чтобы изъ родовъ могли азвиться виды, необходимо допустить въ родахъ реальныя различія. Но здѣсь можетъ угрожать одна опасность, именно, уничтожить родъ въ видахъ и сдѣлать изъ него всего лишь простой предикатъ. Какъ избѣжать этого?

Вопросъ объ отношеніи рода къ видамъ аналогиченъ вопросу объ отношеніи ума къ отдѣльнымъ умамъ или вопросу объ отношеніи науки къ своимъ понятіямъ. Наука потенціально есть всѣ ея понятія и, обратно, каждое отдѣльное понятіе есть потенціально вся наука. Точно также общій умъ, снабжающій понятіями отдѣльные умы, есть потенціально всѣ эти умы. Онъ потенціально есть всѣ умы и актуально— каждый въ отдѣльности, въ то время какъ отдѣльные умы актуально суть отдѣльные умы, а потенціально—общій умъ. Вотъ также и родъ есть потенціально всѣ виды, и вещи актуализируются, благодаря активности его.

Но какъ? Плотинъ даетъ слѣдующую схему развитія видовъ изъ родовъ: разсматривая исходящія отъ него сущности, умъ, единый и множественный, есть *число*, при чемъ, изъ множественности и безпредѣльности силъ его слѣдуетъ *безпредѣльность* и *величина* (геометрическая), изъ усмотрѣнія же величины и красоты сущности выводятся *количество* и *качество*, соединеніе которыхъ даетъ *фигуру*, а различія качествъ и количествъ соотвѣтствующее *дифференцируютъ фигуру*, тождественность же вноситъ въ число, величины и фигуры *равенство* [2]).

3. Выяснивъ роды вѣчно сущаго, обратимся къ чувственному міру. VI 3,1 намѣчаетъ проблемы. Проблемы таковы: одни ли и тѣ же роды чувственнаго и «тамошняго» міра? или «здѣсь» больше родовъ? или они иные, нежели «тамъ»? или одни изъ нихъ иные, а другіе тѣ же самые, но тѣ же самые лишь «по аналогіи и одноименности»? Душа пока исключается изъ разсмотрѣнія.

Тѣлесный міръ—лишь аналогъ тамошняго міра (2): сущность тѣлъ только омонимъ вѣчной сущности; тѣла подлежатъ генезису и измѣненію, и природа ихъ текуча. Изъ этого слѣдуетъ: матерія — аналогъ вѣчно сущаго, видъ — аналогъ движенія и жизни «тамъ», «неизступленіе» матеріи—аналогъ неподвижности; сходство—аналогъ тождественности, а несходствъ — различія. Такъ здѣшніе роды аналоги тамошнихъ родовъ. Но эти аналоги принципіально отличны отъ своихъ прообразовъ: видъ привходитъ въ матерію извнѣ, въ то время какъ «тамъ» движеніе, дѣйственность, жизнь образуютъ единство съ сущностью; «тамъ» видъ есть активность и движеніе, тогда какъ здѣсь видъ — неподвижность и спокойствіе; тамъ тождество и различіе присущи одному и тому же, тождественному и различному, сущему, а здѣсь сущность лишь относительно различна; наконецъ, видоизмѣнчивая и количественно измѣняющаяся матерія не можетъ обладать неподвижностью въ подлинномъ смыслѣ слова. Итакъ, наши аналоги—аналоги cum grano salis (2). Нашъ списокъ родовъ чувственнаго бытія долженъ быть, поэтому, коррегированъ, точнѣе, написанъ заново (3). Ясно, что подлинные роды чувственнаго бытія своеобразны. Какъ же найти ихъ? Анализъ даетъ намъ: 1) матерію, 2) видъ, 3) смѣшанное изъ нихъ, 4) относящееся къ смѣшанному; послѣднее, въ свою очередь, дѣлится на: 1) предицируемое и 2) акциденціальное, при чемъ акциденціи дѣлятся на содержащіяся въ тѣлѣ, на тѣ, въ которыхъ содержится тѣло, и на дѣйствія, аффекціи и послѣдствія.

Ясно, что ни матерія, ни видъ не роды, такъ какъ матерія не имѣетъ дифференцій, а видъ не можетъ отождествляться съ сущностью, каковой является лишь составное тѣло. Въ послѣднемъ мы различили предикаты и акциденціи. Предикаты состоятъ въ отношеніи къ чему-нибудь, напр., «есть причина», «есть элементъ»; акциденціи, содержащіяся въ тѣлѣ, суть количественное и качественное; акциденціи, содержаніе тѣло, суть время и мѣсто; дѣйствія и аффекціи суть движенія, а послѣдствія—мѣсто тѣлъ и время движенія. Отсюда слѣдуетъ, что роды чувственнаго суть: 1) сущность (матерія, видъ, тѣло?) 2) отношеніе, 3) качественное, 4) количественное, 5) движеніе (время и мѣсто Плотинъ презумптивно не вноситъ въ число категорій). При этомъ ставится вопросъ, нельзя ли свести качественное, количественное и движеніе къ отношенію. Самъ Плотинъ еще не даетъ утвердительнаго отвѣта, но, если бы это было такъ, мы бы имѣли всего лишь два рода: сущности и отношенія.

Детальнѣй всего Плотинъ анализируетъ сущность (4—10). Своеобразіемъ сущности является то, что она «подпорка». Такъ, матерія «подпорка» для вида и, вмѣстѣ съ нимъ, какъ «составное», «подпорка»

для качествъ, движенія и т. п. Другое своеобразіе сущности то, что она не предикатъ и не аттрибутъ, потому что ни видъ, ни матерія, ни составное не являются таковыми; всякая сущность есть то, что само по себѣ есть то, чѣмъ оно есть. Изъ всего этого слѣдуетъ, что сущность есть субъектъ, и, въ самомъ дѣлѣ, видъ, матерія и тѣло являются субъектами аффекцій, видовъ, состояній и дѣйствій и т. п. (4). Съ этой точки зрѣнія разрѣшаются нѣкоторыя апоріи: сужденіе «Сократъ человѣкъ» Плотинъ разсматриваетъ какъ сужденіе типа «бѣлое есть бѣлое», а не типа «дерево бѣло» т.-е. «человѣкъ» не есть особый предикатъ; дифференція «двуногое», понимаемая какъ «двуногость», есть качество, а не сущность; время (и мѣсто), какъ мѣра движенія, находится въ измѣряемомъ движеніи, а какъ измѣряющее — въ измѣряющемъ, субъектѣ и, не есть сущность, которая всегда субъектъ и, которой являются только матерія, видъ и сложное (5). Сущность характеризуетъ ея «бытійность». Правда, и о качествахъ и количествахъ мы говоримъ, что они существуютъ, но бытіе ихъ и бытіе сущности лишь омонимы: бытіе качествъ и т. п. лишь акциденціальное бытіе, какъ, съ другой стороны, качества сущности лишь акциденціи для нея, а существеннымъ въ ней является именно «бытійность». Но бытійность чувственной сущности есть бытійность заимствованная. Обычно думаютъ, что она заимствуется отъ матеріи. Такъ ли это (6)?

Отвѣтъ Плотина намъ уже прекрасно извѣстенъ: конечно, нѣтъ (7). Скорѣе, устанавливается „аналогія“ между чувственной и умственной сущностью, правда, болѣе словесная, столь глубока разница между прообразомъ и подобіемъ. Чувственная сущность (въ тѣсномъ смыслѣ слова, т.-е. тѣло) есть, какъ мы уже знаемъ, ирреальный субъектъ не сущности (качества). Ясно, что она въ такомъ случаѣ, не подлинная сущность (8). Но Плотину важно связать всѣ ея «виды» съ видами «тамъ», и потому онъ отвергаетъ ученіе Аристотеля о первичныхъ (индивидахъ) и вторичныхъ (видахъ и родахъ) сущностяхъ: всѣ сущности относятся къ одному и тому же роду, и между ними въ смыслѣ бытійности нѣтъ разницы. Иными словами, всѣ сущности одинаково реальны, и, такимъ образомъ, всѣ онѣ связаны съ умственнымъ міромъ (9). Въ заключеніе Плотинъ классифицируетъ чувственныя тѣла на основаніи слѣдующихъ принциповъ: а) бо́льшая или меньшая организованность; б) вѣсъ; в) состояніе (теплыя, холодныя и т. п.); г) форма (10).

Подведемъ итоги. Поставивъ проблему родовъ чувственнаго (1), Плотинъ устанавливаетъ, что чувственное — своеобразный аналогъ умственнаго (2), изъ чего выводится своеобразіе родовъ чувственнаго (3). Первымъ такимъ родомъ является сущность, подъ которую подводятся матерія, видъ и, прежде всего, тѣло. Сущность «подпорка», не преди-

катъ, но субъектъ (4). Только сущность можетъ быть субъектомъ и только она всегда субъектъ (5). Для нея существенна «бытійность» (6), заимствуемая не отъ матеріи, но отъ умственнаго міра (7). И какъ таковая, чувственная сущность не есть подлинная сущность (8). Сущности нельзя дѣлить на первичныя и вторичныя (9). Въ заключеніе устанавливаются виды чувственной сущности, т.-е. дается классификація тѣлъ (10).

Второй родъ—количественное (11—15), которое, какъ accidens тѣлеснаго, а не отвлеченнаго, бытія, состоитъ въ числѣ и геометрической величинѣ (время и мѣсто—отношенія, равно какъ и большее и меньшее, какъ и любая иная степень сравненія). Плотинъ крайне подробно разбираетъ, что можно включить въ количественное, но его разсужденія, пожалуй, представляютъ сейчасъ мало интереса. Также краткими можемъ мы быть и по отношенію къ качеству (16—20), такъ какъ проблема качества уже разбиралась нами раньше. Мы отмѣтимъ здѣсь лишь нѣсколько замѣчаній Плотина: отличіе душевныхъ качествъ отъ тѣлесныхъ, при чемъ Плотинъ чистую активность считаетъ не качествомъ, а сущностью; классификацію качествъ по способу воспріятія ихъ (зрительныя, слуховыя и т. д.); очень важный тезисъ о томъ, что качества отличаются не логически, но посредствомъ непосредственнаго усмотрѣнія ихъ характерной особенности („это такая-то»), что качества всегда дифференціи, но не наоборотъ, что качество не актъ, но происходящее отъ акта состояніе (не «краснѣть», но «быть краснымъ»), что качество только положительное, а не steresis. Разсужденіе о качествѣ заканчивается разборомъ вопроса о противоположныхъ качествахъ, которые обязательно должны входить въ общій классъ, но не имѣютъ общаго вида, и о существованіи степеней качества.

Болѣе подробно остановимся на движеніи (21—27). Движеніе, по Плотину, нельзя свести ни на сущность, ни на качество, ни на отношеніе, ибо оно, хотя существуетъ въ субъектѣ, но является чѣмъ-то опредѣленнымъ и до субъекта. Виды движенія суть переходъ (вещь занимаетъ мѣсто другой вещи), возникновеніе и измѣненіе (движеніе отъ одного состоянія къ другому); само же движеніе опредѣляется какъ «дорога изъ потенціи къ тому, что называется бытіе потентнымъ». Однако, вполнѣ удовлетворительное опредѣленіе движенія дать трудно, такъ какъ движеніе — родъ, а не видъ. Плотинъ весьма обстоятельно разсматриваетъ вопросъ о томъ, къ какому виду движенія какія явленія отнести и какъ эти виды движенія тщательнѣе обрисовать. Опуская, какъ весьма детальныя, эти разсужденія, мы подчеркнемъ лишь то, что, по Плотину, движеніе познается не только въ „приведенныхъ въ движеніе“, но и въ движущихъ вещахъ, при чемъ оно, «какъ пневма», пере-

ходитъ отъ послѣднихъ къ первымъ, не покидая, однако, тѣхъ. Въ заключеніе Плотинъ разсматриваетъ покой, какъ противоположность, точнѣе, отрицаніе движенія, и отграничиваетъ покой (ēremia) отъ неподвижности (stasis) въ умственномъ мірѣ: послѣднее присуще абсолютно неподвижному, а первый—подвижному по природѣ; послѣднее есть положительное, сосуществующее съ движеніемъ, а первое—отрицательное.

VI 3 заканчивается отношеніемъ [3]). Плотинъ склоненъ понимать отношеніе весьма широко, относя сюда все, кромѣ сущности (V3, 3; 21): величины сводятся къ числамъ, а числа выражаютъ отношенія; качество опредѣляетъ случайное отношеніе вещи къ другимъ вещамъ (VI 1, 12); время и мѣсто относительны (VI 3, 11), всѣ предикаты относятся къ сущности (VI 3, 21), какъ и активность относится къ душѣ (VI 1, 17). Но можно понимать отношеніе и въ узкомъ смыслѣ, какъ релятивность (VI 1, 7), и тогда къ нему надо отнести производящія причины, мѣры и сравненія (VI 3, 28). Активныя отношенія суть активныя понятія, логосы, коррелатами которыхъ являются пассивныя отношенія (VI 1, 8—9), менѣе объективно реальная (VI 1, 8—9; 3, 17).

4. Ученіе Плотина о родахъ вѣчно сущаго и чувственнаго имѣетъ цѣлью систематизировать «сущія» и «чувственныя». «Сущія» мы подвели подъ пять родовъ: сущее, неподвижность, активность, тождественность и различность; «чувственныя» мы также подвели подъ пять родовъ: сущность или субъектъ, количество, качество, движеніе и отношеніе. При этомъ мы остерегались безоговорочнаго монизма: все это—*высшіе* роды. Но монизмъ, все-таки, частично намѣчался: мы констатировали въ сущемъ единство родовъ, мы свели чувственное къ тѣламъ и ихъ отношеніямъ.

Теперь намъ предстоитъ прогрессировать въ нашемъ монизмѣ: намъ предстоитъ найти нѣкоторое единство, какъ prius чувственнаго міра, *не* въ смыслѣ высшаго *логическаго* рода, *но* въ смыслѣ *реальнаго* начала, и легко догадаться, что такимъ prius'омъ будетъ душа; намъ далѣе, въ точно такомъ же смыслѣ, надо будетъ вскрыть абсолютное единство, какъ prius умственнаго начала. Тогда душа, какъ извѣстное единство, свяжетъ чувственное съ вѣчно сущимъ, а абсолютно единое покроетъ собою все. Такова тема VI 4—5, двухъ трактатовъ, объединенныхъ однимъ и тѣмъ же тезисомъ: «сущее, единое и тождественное, одновременно повсюду существуетъ какъ цѣлое».

Міръ есть одушевленное живое существо. Отсюда слѣдуетъ, что душа повсюду. Но какъ душа, недѣлимая и непротяженная, можетъ быть повсюду? Ясно, что ея отношеніе къ міровому тѣлу не есть отношеніе повсюду распространеннаго качества, такъ какъ качества суть пассивныя аффекціи самого тѣла, не связанныя другъ съ другомъ сим-

патіей, нумерически различныя и физически отдѣленныя другъ отъ друга (1). Выходъ изъ положенія таковъ: «существуетъ-то подлинное все, а природа видимаго здѣшняго есть подражаніе всему». Это значитъ: тотъ міръ обладаетъ самодовлѣющей реальностью, а нашъ долженъ зависѣть отъ него въ своемъ бытіи, движеніи и покоѣ, какъ отъ своей основы. Нахожденіе здѣшняго міра въ «томъ» нельзя понимать пространственно. Если мы говоримъ, что тотъ міръ вездѣ, это значитъ, что *онъ въ сферѣ* истинно-сущаго, т.-е. въ самомъ себѣ; если мы говоримъ, что этотъ міръ въ томъ, это значитъ, что онъ стоитъ въ непосредственной близости къ нему и причастенъ къ его бытійности. Не имѣя возможности охватить умственный міръ и проникнуть въ него, нашъ міръ, находясь въ непосредственной близости къ нему, движется вокругъ него, въ своемъ движеніи каждою своею частью касаясь всегда того во всей его цѣлости (2). Такимъ образомъ, вездѣсущность умственнаго міра надо понимать не геометрически. «Присутствіе» его должно быть динамической картиной: здѣшній міръ реаленъ постольку, поскольку проникнутъ исходящими оттуда потенціями. Эти потенціи, какъ-бы «метанія» оттуда, суть души, каждая изъ которыхъ обладаетъ опредѣленной потенціей, и всѣ эти потенціи, въ своей совокупности, и образуютъ тотъ міръ. Именно какъ негеометрическое и недѣлимое, душа вездѣсуща, такъ какъ иначе каждая часть ея была бы связана съ строго опредѣленнымъ мѣстомъ. Какъ душа едина въ тѣлѣ при *множествѣ ея силъ и потенцій*, такъ едина и міровая душа, т.-е. динамически. «Множественность» души означаетъ лишь то, что она повсюду проявляетъ свою активность (4). Термины «больше» и «меньше» по отношенію къ душѣ отнюдь нельзя понимать матеріально (5). Итакъ, вездѣсущіе души означаетъ лишь сведеніе къ ея единству множественности космоса. Какъ сила руки держитъ, напримѣръ, палку, не будучи связана съ частями палки и величиной руки, такъ и душа. Она подобна озаряющей воздухъ солнечной свѣтовой энергіи (7). Наше положеніе о единствѣ вездѣсущаго станетъ яснѣе, если мы окончательно будемъ помнить, что оно не имѣетъ величины, и что наша задача не его сводить въ міръ множественности, а послѣдній возводить къ его единству (8). Но, руководствуясь динамической концепціей, мы отнюдь не должны представлять дробленія потенціи, ибо потенціи не могутъ быть отдѣлены отъ сущности: «потенція тамъ есть субстанція и сущность». Такимъ образомъ, никакого раздробленія потенцій не происходитъ, и исходящія потенціи не могутъ быть отдѣлены отъ того, отъ чего онѣ исходятъ (9). Вездѣсущее, въ конечномъ итогѣ, есть отношеніе (11) прозрачности (космоса) къ свѣту (умственному міру). Плотинъ даетъ рядъ и другихъ образовъ для выясненія своей мысли о многоразличности множественно-единаго: воспріятія одного и того же

предмета нѣсколькими глазами и ушами (12), отраженія въ зеркалѣ (10), выговореннаго слова (12). Та жизнь, которой причастенъ матеріальный міръ, какъ нематеріальная, есть нераздѣльное цѣлое (13), все сразу и вмѣстѣ (14), къ чему пріобщается то или иное изъ чувственнаго міра, смотря по своей «пригодности» (15). «Душа входитъ въ тѣло»=тѣло начинаетъ участвовать въ жизни и душѣ, «душа погружается»=сообщаетъ тѣлу жизнь и т. п. Индивидуализація души означаетъ, что душа стала заниматься частнымъ, подобно тому, какъ если бы огонь, способный все сжигать, оказался поставленнымъ въ необходимость сжигать лишь маленькій предметъ, не лишаясь, однако, общей своей силы (16). Такъ, пользуясь рядомъ мыслей и образовъ, многіе изъ которыхъ намъ уже извѣстны изъ четвертой Девятки, Плотинъ обосновываетъ и выясняетъ, какъ міръ тѣлъ пріобщенъ къ единой душевной жизни [4]).

5. Итакъ, принципомъ единства для чувственнаго міра является душа. Убѣжденіе въ томъ, что «богъ въ каждомъ изъ насъ какъ-бы единъ и тотъ же самый», что «мы не отдалены отъ сущаго, но существуемъ въ немъ», является всеобщимъ самымъ кореннымъ убѣжденіемъ (VI 5,1). Правда, мысля сущее матеріально, умъ человѣческій приходитъ такого сущаго къ отрицанію единства, но это — логическая ошибка, такъ какъ мы не должны замѣнять понятія сущности сущаго понятіемъ чувственнаго тѣла (2). Понятіе истинно сущаго, неизмѣннаго и непротяженнаго, указываетъ, что сущее пребываетъ въ самомъ себѣ и недѣлимо, а, слѣдовательно, во всей своей цѣлости пребываетъ въ себѣ и во всемъ, что пріобщено къ нему. «Это разсужденіе — изъ самаго дѣла и сущности, не извлекая ничего чуждаго сущности и ничего изъ иной природы», т.-е. нашъ тезисъ есть простое слѣдствіе допущеннаго нами бытія сущаго и логически вытекаетъ изъ понятія сущности (3). Такъ все объединяется, и высшимъ, абсолютнымъ единствомъ является вездѣприсутствующій богъ, безпредѣльный и вседовлѣющій, т.-е. присутствующій во всемъ существующемъ (4). Богъ есть общій центръ, изъ каждой точки котораго исходятъ радіусы — потенціи, образующія единый центроподобный кругъ умственнаго міра (5), периферія котораго образуетъ міръ души, соприкасающійся съ чувственнымъ міромъ. Такимъ образомъ, въ умственномъ мірѣ «множественное въ единомъ, и единое при множественномъ, и вмѣстѣ все», и отъ него единство въ чувственномъ мірѣ (6). Точно также «возводятся и наше и мы къ сущему», и «всѣ мы — то», т.-е. «слѣдовательно, всѣ мы — единое» (7).

Какъ мыслить это единство? Плотинъ является противникомъ теоріи эманаціи [5]). Прежде всего, «вполнѣ основательно и необходимо, по моему, чтобы не происходило, при обособленности де-видовъ и отда-

ленности, съ другой стороны, матеріи, излученія (ellampsis) въ нее откуда-то, такъ какъ это было бы пустой фразой. Вѣдь чѣмъ можетъ быть здѣсь «вдали» и «обособлено»? Да и неудобовыразимымъ и крайне затруднительнымъ былъ бы терминъ пріобщеніе». И если самъ Плотинъ пользуется терминомъ освѣщеніе (ellampsis), то «мы говоримъ не въ томъ смыслѣ, какъ говоримъ въ примѣненіи къ чувственному объ излученіяхъ въ чувственное». Ни о какомъ матеріальномъ пониманіи и ни о какомъ пространственномъ отдѣленіи не можетъ быть и рѣчи: «слѣдуетъ въ данномъ случаѣ, говоря точнѣе, не такъ полагать, что въ то время, какъ видъ существуетъ пространственно обособленно, зракъ отражается затѣмъ въ матеріи, словно въ водѣ, но что матерія, отовсюду какъ-бы касаясь и, съ другой стороны, не касаясь зрака, отовсюду, благодаря близости, имѣетъ его отъ вида столько, сколько можетъ взять, при чемъ посреди нѣтъ ничего, и зракъ не расходится по всей матеріи и не распространяется по ней, но пребываетъ въ себѣ самомъ». Даннымъ терминомъ Плотинъ пользуется только какъ образомъ, иллюстраціей (8). И точно также, т.-е. образно, надо понимать и терминъ «изліяніе» (chyō). На самомъ дѣлѣ, рѣчь идетъ не объ изліяніи, но о зависимости космоса отъ единаго въ томъ смыслѣ, «что одна и та же единая жизнь держитъ «шаръ», въ то время какъ шаръ положенъ въ единой жизни, и далѣе, все, что въ шарѣ, направляется къ единой жизни, и, затѣмъ, всѣ души — единая, столь же единая, какъ, съ другой стороны, и безпредѣльная» (9).

Итакъ, «разумное пребываетъ въ самомъ себѣ и не можетъ возникать въ другомъ, а остальное зависитъ отъ него». Только также можно понимать и зависимость множественнаго чувственнаго міра отъ умственнаго единства, мудрости, красоты и блага. Это, сказалъ бы я, внутренняя бытійная связь (10), а не пространственно-временное отношеніе (11). Самъ Плотинъ опредѣляетъ эту внутреннюю бытійную зависимость чувственнаго отъ сущаго какъ «присутствіе» (parousia) во вселенной «единой жизни», которая, какъ «dynamis», безгранична и не можетъ дѣлиться какъ атомы. Эта жизнь, во всей ея цѣлости, присутствуетъ и въ насъ, и наша индивидуализація означаетъ лишь выдѣленіе наше изъ области единаго бытія черезъ присоединеніе ирреальнаго. Отрѣшаясь отъ послѣдняго, мы вновь обращаемся къ универсальному единству (12).

Итакъ: сущее едино; мы бытійно зависимъ отъ сущаго; слѣдовательно, сущее, какъ единое, присутствуетъ въ насъ [6]). Такъ все въ большей и большей степени намѣчается монизмъ. Но этотъ монизмъ, подводящій все чувственное подъ принципъ единой души и все существующее подъ принципъ единаго, долженъ преодолѣть два огромныхъ

затрудненія: количественность и численность существующаго и плюрализмъ видовъ. Эти апоріи монизма преодолѣваются въ VI 6 и VI 7.

6. Трактатъ «О числахъ» начинается съ утвержденія, что множественность есть «отступничество отъ единаго», а безпредѣльность, какъ безчисленная множественность, есть «абсолютное отступничество». Отсюда слѣдуетъ, что безпредѣльность — зло, и множественное — злое Множественное импотентно пребывать въ самомъ себѣ, оно «растекается». Но «если что-либо становится пребывающимъ всегда разливающимся, то оно становится величиной». А «такъ какъ каждое ищетъ не другого, но самого себя, а походъ во-внѣ тщетенъ или вынужденъ необходимостью», то «каждое скорѣе существуетъ не тогда, когда становится множественнымъ или большимъ, но когда принадлежитъ самому себѣ», т.-е. когда оно — единство, а не величина. Съ другой стороны, оно «и красиво не потому что большое, но потому что красивое. И оно вознуждалось въ красивомъ оттого, что стало большимъ». Итакъ, какъ множественное = злое, такъ большое = безпорядочное и безобразное (VI 6,1).

Плотинъ отличаетъ безпредѣльность отъ числа, такъ какъ «какимъ образомъ она число, разъ безпредѣльна?». Съ одной стороны, «чувственные предметы не безпредѣльны»; съ другой стороны, «исчисляющій не исчисляетъ безпредѣльности, но, даже если создаетъ удвоенное и многократное, то опредѣляетъ его». Иными словами, *каждое* число есть *опредѣленное* число (2). Наконецъ, съ третьей стороны, безпредѣльное, какъ не имѣющее предѣла и границы, исключается и изъ области «сущихъ»: оно «бѣжитъ отъ зрака предѣла», при чемъ, разумѣется, это бѣгство нельзя понимать въ смыслѣ пространственнаго движенія. Безпредѣльность лучше всего мыслить, отдѣливъ мысленно «видъ». Тогда она будетъ одновременно противоположнымъ и непротивоположнымъ, большимъ и малымъ, недвижнымъ и движущимся, словомъ «и тѣмъ и другимъ», вѣрнѣе «ни тѣмъ ни другимъ опредѣленно» (3).

Обратимся къ числамъ въ умственномъ мірѣ. Плотинъ ставитъ вопросъ о томъ, существуютъ ли они «*послѣ*» остальныхъ видовъ или же «*при нихъ*». Въ одномъ случаѣ будетъ — единица, два, три и т. д.; во второмъ — единица, двойка, десятка. При этомъ ставится вопросъ о числѣ самомъ при себѣ и о томъ, первѣе или позже оно прочаго. По мнѣнію Платона, понятіе числа у людей возникло вслѣдствіе смѣны дня и ночи. Это значитъ, что «исчисляемые предметы, благодаря различности, создаютъ число», т.-е. «оно составляется во время перехода души, послѣдовательно проходящей одинъ предметъ за другимъ, и возникаетъ тогда, когда душа считаетъ». Однако, съ другой стороны, Платонъ говоритъ о «какой-то субстанціи, самой при себѣ, числа», т.-е. число «не въ

считающей душѣ», «но возбуждается въ ней вслѣдствіе смѣны въ области чувственнаго *понятіе* (ennoia) числа» (4).

Какова же природа числа (5)? Мы только что отличили число, какъ субстанцію (hypostasis), отъ понятія числа. Теорія чиселъ Плотина можетъ быть названа субстанціальной: онъ гипостазируетъ числа. Такимъ образомъ, устанавливается рядъ — единица, двойка, десятка. Иными словами, числа не только «послѣ возникаютъ», но и «сопутствуютъ» видамъ. Число есть «спутникъ (parakolouthema) и какъ-бы присозерцаемое при каждой сущности». Однако, такое опредѣленіе числа не вполнѣ правильно: «десятка существуетъ до того, о чемъ предицируется», «и это будетъ самодесятка (autodekas), т.-е. «нужно, чтобы сперва десятка существовала сама при себѣ, будучи ничѣмъ инымъ, какъ только десяткой». Иными словами, числа существуютъ, какъ абсолютныя (мы бы сказали: какъ отвлеченныя, а не именованныя).

Итакъ, по Плотину, сперва даны «безъ предметовъ» единое и десятка, какъ таковыя; затѣмъ выступаютъ умственные предметы, какъ единицы, двойки и тройки; отъ нихъ, какъ ихъ подобія, существуютъ чувственныя количества. Итакъ, мы должны, прежде всего, сосредоточить наше вниманіе на числахъ, какъ таковыхъ, и множественности умственнаго міра. Развивая свое ученіе объ умственномъ мірѣ (6—8), Плотинъ приходитъ къ выводу, что уже до ума «сущность существовала, какъ единое и множественное», т.-е. «единое предшествуетъ сущему, а число — сущимъ». Иными словами, «всякое число существовало до сущихъ, какъ таковыхъ, но, если оно существовало до сущихъ, то оно не было сущими». И именно «потенція числа, какъ субстанціальная, раздѣлила сущее и какъ бы заставила родить множественность, какъ таковую». Такимъ образомъ, число существуетъ «въ сущемъ, и вмѣстѣ съ сущимъ, и до сущихъ». Число, какъ сущность и активность, есть умъ, а виды суть единства и числа. Понять это возможно, если мы будемъ различать «сущностное число» и «единичное число», т.-е. предшествующее сущимъ число, какъ таковое, и отдѣльныя числа-виды (мы бы сказали, умственныя именованныя числа). Смыслъ этого разсужденія, пожалуй, мы бы выразили такъ: число предшествуетъ числамъ (т.-е. сущность-умъ предшествуетъ «сущимъ»-«умственнымъ», въ результатѣ чего получается умственный міръ, какъ единое и множественное), подобно тому, какъ абсолютныя числа предшествуютъ именованнымъ, и умственныя числа — чувственнымъ количествамъ (9).

Въ дальнѣйшемъ изложеніи Плотинъ разсматриваетъ отношеніе между единымъ и сущимъ и даетъ метакритику критики ученія о числахъ Платона Аристотелемъ (12—14). Окончательные выводы Плотина таковы: «начало и источникъ субстанціи для сущихъ — первое и истин-

ное число; поэтому и здѣсь возникновеніе для отдѣльныхъ предметовъ вмѣстѣ съ числами», «число существуетъ до всякаго живого существа (*души*), даже совершеннаго... и даже не въ умѣ существуетъ первоначально число» (15). Такимъ образомъ, число является prius'омъ исчисленія, и, какъ таковое, оно — умъ, какъ число, движущееся въ самомъ себѣ, и оно — душа, какъ «объемлющее число». Вотъ почему, Плотинъ, отдѣляя количественное (а также величины) отъ числа, говоритъ о «числѣ въ насъ» (16). Въ заключеніе (17—18) Плотинъ устанавливаетъ, что «такъ называемое безпредѣльное число» противорѣчитъ понятію числа, какъ опредѣленннаго единства.

Повторимъ еще разъ содержаніе трактата. Плотинъ исходитъ изъ понятій множественности, величины и безпредѣльности, противопоставляя имъ понятія числа и развивая ученіе о числѣ, какъ субстанціи, данной до предметовъ. Для Плотина число — единство и опредѣленность, и, какъ таковое, оно принадлежитъ умственному міру. Именно, число, какъ первосущее единое, источникъ субстанціи для реальнаго міра. Число — умъ, душа; оно въ насъ, а не въ вещахъ, которымъ присуща лишь количественность и геометрическая величина. Вотъ тѣ мысли Плотина, которыя мы успѣли извлечь даже изъ нашего краткаго обзора содержанія трактата.

Источники ученія Плотина о числахъ вполнѣ ясны: Платонъ, пиѳагорейцы и Аристотель. Мы не станемъ въ текстѣ выявлять ихъ, какъ потому что не желаемъ загромождать изложеніе, такъ, и по той, пожалуй, странной причинѣ, что именно ясность источниковъ ученія Плотина заставляла почему-то изслѣдователей Плотина пренебрегать даннымъ трактатомъ. Обыденное мнѣніе о «бредняхъ» пиѳагорейцевъ сыграло здѣсь, вѣроятно, не послѣднюю роль. Даже столь механически добросовѣстный изслѣдователь, какъ Рихтеръ, давая малосвязное изложеніе весьма немногихъ параграфовъ трактата, заявляетъ, что «die ganze Sache ist für uns ziemlich unfruchtbar». Даже конгеніальный Плотину Гартманъ признаетъ, что «etwas von der neupythagorischen Sonderbarkeit an der Ausdrucksweise dieser Lehren hängen bleibt», а Древсъ почти игнорируетъ трактатъ.

Не касаясь вопроса, насколько «странны» «пиѳагорейскіе парадоксы», мы усматриваемъ въ трактатѣ Плотина рядъ очень важныхъ проблемъ и отвѣтовъ. Плотинъ геніально отдѣлилъ число отъ множественности и сдѣлалъ свое ученіе о числахъ однимъ изъ отвѣтовъ на проблему, какъ связанъ міръ множественности съ единымъ: чувственный міръ есть количественное, и именно потому, какъ «исчисляемое», какъ «ариѳметическое», онъ пріобщенъ къ единству. Таковъ глубокій отвѣтъ Плотина. Этотъ отвѣтъ полонъ огромнаго историко-философскаго

значенія: *міръ чиселъ и математическихъ истинъ отнынѣ станетъ идеальнымъ міромъ*. Но это не все: міръ чиселъ есть умственный міръ, и число есть умъ, душа. Изъ этой мысли разовьется ученіе объ апріорности числа. Мы укажемъ еще, что разсужденія Плотина о различныхъ видахъ чиселъ, о безконечности и объ отношеніи между числами и (пространственными) величинами полны интереса и для современной математики. Послѣ всего этого, крайне подробно развиваемаго и обосновываемаго въ трактатѣ, какъ-то странно чувствуешь себя, встрѣчаясь съ вышеуказаннымъ презрѣніемъ къ «неплодотворнымъ» «неопиѳагорейскимъ странностямъ» ученія Плотина о числахъ[7]).

7. На вопросъ, каково отношеніе множества «идей» къ единому благу, отвѣтъ даетъ VI 7. Мы знаемъ уже, что теорію провидѣнія (prooirasis) и разсужденія (logismos) божьяго Плотинъ отвергаетъ. По мнѣнію Плотина, въ богѣ все существуетъ вмѣстѣ, и въ немъ сразу дано въ настоящемъ все будущее, включая сюда всѣ индивидуальныя явленія, слѣдующія одно послѣ другого (1). Однако, съ другой стороны, намъ дано множество «идей». Какъ же мыслить послѣднія, какъ данныя сразу и цѣльно? Плотинъ принимаетъ, что въ умственномъ мірѣ «что» и «почему» совпадаютъ: «тамъ все въ единомъ, такъ что одно и то же вещь и почему вещи». Въ самомъ дѣлѣ, если «что» есть видъ, а видъ—ума, то, такъ какъ «почему» также въ умѣ, «что» совпадаетъ съ «почему». Поэтому нѣтъ нужды въ вопросѣ «почему возникъ»: «имѣетъ въ себѣ самомъ субстанціальную причину». Такимъ образомъ, мы можемъ говорить о безпричинной причинности (anaitiōs ten aitian echein) въ томъ смыслѣ, что «предсуществовало и сосуществовало почему, будучи не почему, но что», и «слѣдовательно, о существующемъ ты могъ бы сказать, почему существуетъ» (2). Отсюда слѣдуетъ рѣшительнѣйшее отрицаніе Плотиномъ креаціонистической телеологіи (3). Дать причинное объясненіе, по Плотину, значитъ выводить данное отдѣльное явленіе не изъ предшествующаго разсужденія высшаго ума, но изъ цѣлаго. Но встаетъ вопросъ, какъ *множественное* и *чувственное* вывести изъ *единаго* и *умственнаго*.

Какъ же вывести чувственное изъ умственнаго? Что такое чувственный, точнѣе, здѣшній человѣкъ (4)? Опредѣленіе его, какъ «разсуждающаго животнаго», не есть точное опредѣленіе. Точнѣе другое опредѣленіе: «то, что изъ разсудочной души и тѣла». Но такое понятіе относится не къ человѣку, какъ таковому, т.-е. къ вѣчной субстанціи его, а къ «бываню» его, когда тѣло соединяется съ душой. Такимъ образомъ, оно также не является логическимъ опредѣленіемъ, ибо таковымъ является лишь то опредѣленіе, которое отвѣчаетъ на вопросъ: «что такое бытіе человѣкомъ?» иными словами, «что дѣлаетъ человѣка чело-

вѣкомъ?» Отвѣтъ на это таковъ: «человѣкъ есть душа въ такомъ то разсудкѣ», понимая подъ разсудкомъ опредѣленную активность, которая не можетъ существовать безъ опредѣленнаго дѣятеля. Плотинъ различаетъ низшаго (чувственнаго) и высшаго человѣка, отличая отъ «разсудковъ въ сѣменахъ» (т.-е. растительной природы) «болѣе активную и болѣе жизненную душу и, во-вторыхъ, соотвѣтствующую «первому человѣку» «болѣе божественную» душу (5). Таковъ человѣкъ и его души. Но «какъ въ высшемъ чувственное»? Отвѣтъ—*по подобію*. Иными словами, низшій человѣкъ съ его ощущеніями есть подобіе высшаго человѣка и его ощущеній (интуицій). Такъ «человѣкъ въ умѣ», «второй» (разсудокъ) и «третій» (душа) человѣкъ связаны отношеніями подобія (6). Съ этой точки зрѣнія мы называемъ человѣка «ощущающимъ, потому что худшій» и воспринимаетъ худшія подобія тѣхъ вещей, такъ что эти ощущенія — неясныя мысли, а тамошнія мысли — ясныя ощущенія» (7). Такъ чувственное выводится изъ умственнаго какъ подражаніе его.

Какъ же вывести множественное изъ единаго? Плотинъ, мы знаемъ, выводитъ множественное не непосредственно изъ единаго, но изъ ума, который мыслится имъ какъ цѣлостная совокупность всего (8). Умъ, какъ умъ и жизнь, есть совокупность всего разумнаго и живого. Специфицируясь, т.-е. творя различное, умъ творитъ различные умы и жизни, вплоть до самыхъ низшихъ (9), чѣмъ и достигается возможно большая полнота совершенства (10). Но если такъ, тогда все это разнообразіе существующаго есть уже въ умѣ: въ немъ «первое растеніе», какъ сущность растительной жизни; въ немъ земля, какъ таковая, первая земля, имъ создающая *творческая* природа земли, «творческій видъ земли»; въ немъ огонь, какъ «могущая творить душа», «жизнь и разсудокъ, *одно и то же оба»*, «нѣкая огненная жизнь», «огонь, какъ таковой»; въ немъ, въ такомъ же смыслѣ, вода и воздухъ (11). При этомъ все это содержится въ немъ какъ живое, ибо онъ—начало жизни, единая живая сила (12).

Въ замѣчательныхъ по своему глубокомыслію VI 7, 13—14 Плотинъ, предвосхищая діалектическій методъ Гегеля и ученіе о схематизмѣ понятій Канта, блестяще обосновываетъ, почему единый умъ создаетъ разнообразіе всего существующаго. Умъ есть активность, а активность есть движеніе, и совершенная активность есть всесторонняя дѣятельность, каковой не можетъ быть однообразная дѣятельность. Переходя отъ одной сущности къ другой, онъ необходимо создаетъ двѣ различныя сущности, и далѣе, вслѣдствіе этого, умъ, движимый къ разнообразію, «создалъ изъ тождественнаго и иного единое третье», при чемъ «возникнувъ изъ тождественнаго и иного, возникшее обладаетъ при-

родой быть тождественнымъ и другимъ». Такимъ образомъ, основной законъ создающаго ума — «дѣлаться инымъ»: «сущія не могутъ существовать безъ дѣйствія ума, дѣлающаго всегда послѣ одного другое». Такъ обосновано разнообразіе творчества ума (13). Умъ есть множественно-единое, подобно понятію (логосу): онъ имѣетъ въ себѣ единую схему или діаграмму (schēma, perigraphē), въ которой внутренне начерчены и схематизированы потенціи и мысли его. Такъ «универсальное живое существо объемлетъ въ себѣ природы живыхъ существъ и, далѣе, другія природы у еще меньшихъ живыхъ существъ вплоть до самыхъ послѣднихъ потенцій, пока не остановится на видѣ-атомѣ (14).

Итакъ, все множественное и чувственное мы вывели изъ единаго, точнѣе, множественно-единаго ума. Мы знаемъ уже, что множественность есть злое; отсюда выводъ, что умъ есть благое, точнѣе, какъ множественно-единое, не благо, но «благовидное», «пестрое благо», какъ-бы живой прозрачный радужный шаръ или озаряющая пирамиду чистыхъ душъ вершина ея. Такимъ образомъ, уму предшествуетъ абсолютно-единое или абсолютное благо, которое, какъ таковое, даже не творецъ множественнаго сущаго: творцомъ является умъ, который «отъ него имѣлъ потенцію для порожденія», но «не будучи въ силахъ удержать, разбилъ и сдѣлалъ единую множественною» (15). Благо, подобно свѣту, есть «причина сущности и ума» (16).

Плотинъ самымъ заботливымъ образомъ отграничиваетъ благо отъ всего остального. Прежде всего, онъ выключаетъ благо изъ сферы умственнаго (16—18): благо—потусторонняя причина умственнаго міра, обусловливающая благость этого міра (16); оно—источникъ жизни и активности единаго умственнаго міра (17), накладывающій на всякое содержаніе и проявленіе умственнаго міра свою печать (18). Далѣе Плотинъ выключаетъ благо изъ сферы желаній души (19—23): при такомъ допущеніи благо зачислилось бы въ множественный рядъ относительнаго, при выборѣ изъ котораго душа, для акта оцѣнки, уже предполагала бы существованіе объективной нормы («не зная хорошаго, мы, пожалуй, не узнаемъ и лучшаго»), (19); все желаемое — «и добродѣтель, и умъ, и жизнь, и душа, именно разумная», — «въ видѣ блага, и это то именно, къ чему стремится разумная жизнь», при чемъ «умъ не послѣднее, и къ уму не все стремится, а къ благу — все» (20); все, даже умъ, желается какъ благовидное (21—22), и всѣ стремятся къ благу, какъ источнику ума и жизни (23). Изъ всего этого слѣдуетъ, что все, что желается, желается ради блага, но не наоборотъ, не все, что желается, есть благо; иными словами, благо выдѣляется изъ многочисленнаго ряда желаній, какъ объективный принципъ желаній: «благо не потому благо, что къ нему стремятся, но къ желаемому потому стремятся, что оно

благо» (25), чѣмъ благо отграничивается отъ субъективнаго чувства удовольствія (24—26). Результатъ: «если это правильно, то восхожденіе (къ высшему) обладаетъ благомъ, находящимся въ нѣкоей природѣ (т.-е. объективнымъ), и не стремленіе создаетъ благо, но стремленіе существуетъ потому, что есть благо, и у пріобрѣтающихъ получается нѣчто, при томъ пріятное при пріобрѣтеніи. Однако, даже если бы и не слѣдовало удовольствіе, то и тогда слѣдовало бы избирать благо и искать его» (27).

Отграничивъ благо отъ умственнаго и желаемаго, ума и удовольствія, Плотинъ отграничиваетъ его и отъ ряда другихъ вещей: отъ «свойственнаго» данной природѣ (напр., матеріи (28), отъ вида и ума (29—30), отъ красоты (31—33), отъ всѣхъ предикатовъ мышленія и даже бытія. «Даже невозможно «есть», такъ какъ даже въ этомъ нисколько не нуждается; поэтому и «есть благой» предицируется не о немъ, но о томъ, кто «есть». «Есть» — не какъ предикатъ, но какъ обозначеніе того, чѣмъ онъ есть. Мы говоримъ о немъ «благо», не высказываясь о немъ и не утверждая, что оно принадлежитъ ему, но что оно само есть это».

Вотъ это-то абсолютно-трансцендентное и является тѣмъ «первымъ», къ чему, какъ благу, стремится все, и отъ чего, какъ отъ единаго, зависитъ все.

8. Но всеобщая зависимость отъ единаго, мыслимаго при томъ какъ чисто-отвлеченный принципъ, ставитъ насъ передъ вопросомъ о свободѣ воли. Этотъ вопросъ дважды встаетъ у Плотина: о немъ идетъ все время рѣчь въ третьей Девяткѣ, гдѣ весь чувственный міръ подводится подъ единую вселенскую душу, и о немъ идетъ рѣчь теперь, въ связи съ проблемой единаго «перваго».

Для Плотина, слѣдовательно, проблема свободы есть проблема *отношенія* индивидуальнаго къ «единому». Впрочемъ, такая формулировка не вполнѣ точна: проблема свободы у Плотина есть проблема *выведенія* индивидуальнаго изъ души и единаго «перваго».

Особенно типично выступаетъ такое пониманіе проблемы свободы въ VI 8. Трактатъ распадается на три части, изъ которыхъ первая (1) трактуетъ о понятіи свободы. Основное опредѣленіе Плотина таково: «добровольно все, что не силою, сознательно, а зависитъ отъ насъ то, что мы властны сдѣлать». Такимъ образомъ, мы имѣемъ различеніе двухъ понятій: «вольное» (hekousion) и «зависимое отъ насъ» (to eph'hēmin), при чемъ они могутъ и не совпадать (напр., я властенъ убить отца, не узнавъ его). Такимъ образомъ, «вольность» (liberum arbitrium) предполагаетъ сознаніе (1).

Установивъ понятія, Плотинъ переходитъ къ самой проблемѣ, начиная съ проблемы «зависимаго отъ насъ», т.-е., употребляя современный терминъ, проблемы самоопредѣленія (2—6). Что производитъ самоопредѣленіе? Стремленіе или разсужденіе? Если стремленіе, напр., желаніе или страсть, тогда самоопредѣленіе, т.-е. «власть надъ» (to ep'autois ti einai), нужно приписать и дѣтямъ, животнымъ и ненормальнымъ. Есть ли «правильное» разсужденіе природосообразное, естественное желаніе? Но и разсужденіе только тогда можетъ быть признано таковымъ, если оно правильно. Но что такое правильное разсужденіе и правильное стремленіе?

По мнѣнію Плотина, мы не должны вводить здѣсь понятія природосообразности: 1) какъ можемъ мы быть владыками надъ тѣмъ, къ чему насъ ведутъ? 2) «тогда, вѣдь, и неодушевленное сможетъ обладать властью надъ чѣмъ-либо, ибо огонь дѣйствуетъ такъ, какъ ему врождено». Отсюда слѣдуетъ, что не разсужденіе, въ смыслѣ правильнаго, природосообразнаго, желанія, является причиной свободы воли. Таковой не можетъ быть и разсужденіе, основанное на ощущеніи, ибо послѣднее пассивно. Отсюда выводъ: лишь разсужденіе, какъ интеллектуальное знаніе, обусловливаетъ нашу власть (2) Такимъ образомъ, не чувственное воображеніе, но знаніе, не phantasia, но episteme является источникомъ нашей власти. Такъ мы идемъ отъ желанія къ разсудку и отъ правильнаго разсудка къ научному разсудку, т.-е., въ концѣ-концовъ, къ уму: свобода въ умѣ (3). Но свободенъ ли умъ, который, вѣдь, *неизбѣжно* стремится къ благу? На этотъ вопросъ Плотинъ отвѣчаетъ утвердительно: это стремленіе является слѣдствіемъ его сущности, какъ направленной къ добру активности; нарушеніемъ свободы, скорѣе, являлось бы удаленіе отъ блага. «Если онъ дѣйствуетъ сообразно благу, то, пожалуй, тѣмъ болѣе зависимо отъ себя (to ep'autôi), такъ какъ имѣетъ стремящееся къ нему изъ него самого и въ немъ самомъ, разъ онъ устремленъ къ нему, что, пожалуй, для него будетъ лучшимъ»; выражаясь проще, стремящійся къ благу умъ стремится къ источнику своего стремленія (4). Итакъ, свобода=умъ. Наша практическая дѣятельность въ ея проявленіяхъ стѣснена внѣшними случайностями: «не назовемъ ли, слѣдовательно, поступки необходимыми, а желаніе, предшествующее поступкамъ, и разсудокъ свободными отъ принужденія?» Итакъ, «не въ поступкѣ (praxis) власть, но въ умѣ, спокойномъ отъ поступковъ» (5). Окончательные выводы таковы: «самовольное въ поступкахъ и власть надъ вещами надо возводить не къ дѣйствію и не къ внѣшнему, но къ внутренней активности, мысли и созерцанію добродѣтели, какъ таковой... Свободно имматеріальное, и къ нему надо возвести нашу власть и пресловутую властную и зависимую отъ самой себя волю...

Воля есть мысль... Мыслить же истинно значитъ быть въ благѣ» (6).

Все получаетъ свою власть и свои потенціи отъ блага. Но «вольно ли единое»? Не подчинено ли оно судьбѣ и необходимости? По мнѣнію Плотина, полное отрицаніе свободы ведетъ къ абсурду: кто отрицаетъ ее, тотъ долженъ признать, что она для него непонятный звукъ, такъ какъ иначе онъ призналъ бы соотвѣтствіе *понятія* «власть надъ» чему-то объективному, т.-е. тому, что онъ отрицаетъ. Говорить, что благо не свободно, потому что необходимо дѣйствуетъ сообразно съ природой, значитъ утверждать, что свобода имѣетъ мѣсто только въ противоестественныхъ вещахъ. Наконецъ, нельзя утверждать, что его активность опредѣляется его сущностью, такъ какъ онѣ сосуществуютъ и составляютъ одно и то же (7). Благо «самовольно», при чемъ самовольность не accidens его, но оно само; точнѣе, какъ трансцендентное, оно выше и ея (8). Да у единаго и нѣтъ ничего случайнаго, относительно него должны употребляться глаголы «нужно было, должно было», а не «случилось»; оно исключаетъ всякую случайность (9). Тотъ, кто допускаетъ «случилось», отрицаетъ начальный принципъ смысла, порядка и опредѣленности: «случайность госпожа надъ многимъ, но не госпожа ума, смысла и порядка», «такъ что скорѣе истинно не «такъ случилось», но «нѣтъ мѣста случаю» (10—11). Единое выше сущности (12), но если мы допустимъ въ немъ составляющія его сущность активности, тогда «активности будутъ какъ-бы волей его, такъ какъ оно не дѣйствуетъ безъ воли, но активности — какъ бы сущность его, и воля его и сущность будутъ однимъ и тѣмъ же. Но если такъ, то, слѣдовательно, какъ захотѣло, такъ и существуетъ». Въ благѣ воля, выборъ и сущность сливаются, и въ этомъ смыслѣ оно само создало себя (13). Богъ, «будучи отцомъ разсудка, причины и причинной сущности», есть «причина самого себя, существуетъ самъ отъ самого себя и черезъ самого себя, такъ какъ и первично самъ и сверхсущно самъ» (14). Онъ есть начало, базисъ и корень всего существующаго (15), существуя самъ «отъ самого себя и черезъ самого себя» и творя «самого себя» (16). Въ этомъ смыслѣ онъ—абсолютное творчество и первая активность, если вѣрно, что активность совершеннѣе сущности и есть самое первое. Онъ — «активность, не служащая сущности, чисто свободная», и «такъ онъ самъ отъ самого себя» (20). Онъ—Господь. И этому не противорѣчитъ, что благо не можетъ дѣлать злое, такъ какъ «мочь противоположное есть признакъ безсилія пребывать при лучшемъ» (21).

Итакъ, проблема свободы, повторимъ еще разъ, у Плотина есть проблема господства, и воля у него синонимъ господства. Съ этой точки зрѣнія, проблема вольнаго желанія, проблема воли есть проблема зависимости отъ высшей сущности. Въ этомъ смыслѣ: «свободно имма-

теріальное... воля есть мысль» (VI 8,6), но мыслить истинно значитъ быть въ благѣ». И въ богѣ «именно въ сущности была воля», и «слѣдовательно, онъ весь былъ воля, и въ немъ не было нежелающаго и предшествующаго волѣ. Итакъ, первоначально — воля есть онъ самъ» (VI 8,21)[9]).

9. Абсолютъ Плотина является вполнѣ трансцендентнымъ принципомъ. Онъ, какъ неоднократно подчеркивалось, потустороненъ уму и сущности. Онъ не есть ни умъ, ни сущее, но выше ума и бытія. О немъ нельзя сказать, что онъ мыслитъ, ни даже, что онъ есть. Онъ выше умственнаго міра видовъ, и въ этомъ смыслѣ онъ неопредѣлененъ и безвиденъ. Онъ даже не красота, но выше красоты. Болѣе того, такъ какъ въ умственномъ мірѣ сущность есть активность и жизнь, то онъ выше жизни и активности, а, слѣдовательно, и воли и свободы. Онъ даже выше причины и субстанціи: ни «какъ», ни «есть». Но Плотинъ идетъ еще далѣе: онъ даже не благо, даже не опредѣленное единое, даже не богъ. Абсолютъ Плотина вполнѣ трансцендентенъ.

Онъ невыразимъ и положительно непознаваемъ. Мы можемъ говорить о немъ лишь, чѣмъ онъ не есть, но не что онъ есть. Мы не можемъ высказать о немъ ни одного предиката. Всѣ наши высказыванія о немъ лишь «какъ-бы» (hoion), лишь аналогіи. Но, на самомъ дѣлѣ, все наше знаніе недостаточно (онъ «сверхсущный», «сверхпрекрасный», «сверхблагой» и т. д.) и можетъ быть лишь отрицательно-отвлеченнымъ («отбрось все»).

И, тѣмъ не менѣе, это отрицательно-отвлеченное «сверхъ» и «какъ-бы» Плотина заполняетъ всю его жизнь, какъ конечная цѣль его стремленій, какъ то, что даетъ жизнь и смыслъ всему его бытію. Слѣдовательно, есть возможность постичь его, и «умъ можетъ видѣть то, что до него» (VI 9, 3). Но это «сознаніе» (synesis) трансцендентнаго не есть ни знаніе, ни мысль, но то, что выше всякаго знанія. Основная предпосылка этого сознанія — «присутствіе» вездѣсущаго бога. И первымъ условіемъ этого сознанія является «отрѣшеніе отъ всего чувственнаго» и мистическое, т.-е. внутреннее сосредоточеніе, «обращеніе къ уму». Вторымъ условіемъ, слѣдующимъ моментомъ такой «тишины» является отрѣшеніе даже отъ умственнаго и красоты. Тогда и наступаетъ остолбененіе и (незамѣтно и вдругъ) «созерцаніе» (thēa) и «соприкосновеніе» (haphē), потому что «богъ не внѣ человѣка, но сосуществуетъ со всѣми, хотя они и не знаютъ, такъ какъ они сами бѣгутъ во внѣ его и, скорѣе, внѣ самихъ себя» (VI9,7). Это сознаніе «присутствіе бога» есть «наполненіе», «осіяніе», «опрощеніе». Оно ощущается какъ эротическое чувство (VI 9,4;9; VI 8, 22;31;34), какъ восторгъ отъ близкаго свѣта, какъ ощущеніе себя чистымъ, легкимъ и пламеннымъ свѣтомъ, какъ воодушевленіе, экстазъ и

сліяніе. При этомъ типично, что въ то время, какъ мы озаряемся свѣтомъ, мы не знаемъ, откуда, извнѣ или извнутри, является онъ: онъ просто является, ни откуда не придя. По окончаніи этого переживанія, полнаго самозабвенія и забвенія объ окружающемъ, человѣкъ вновь тяжелѣетъ и гаснетъ. Впослѣдствіи можно вспоминать и пытаться разсказать о пережитомъ, но вполнѣ оно невысказываемо. Таково умозрѣніе бога.

Но хотя сознаніе его невысказываемо, и богъ неизреченъ, однако, есть положительныя опредѣленія, которыми Плотинъ, какъ наиболѣе подходящими, характеризуетъ его. Оно—«первое» «начало» и «субстанція». Какъ таковое, оно «единое», «благо» и «причина самого себя». Такъ мыслимое, оно «въ себѣ», «активность» и «воля» [10]).

10. Итакъ, проблема единаго въ его отношеніи къ міру множественности, эта послѣдняя проблема философіи Плотина, разобрана. Спрашивается, какое историко-философское значеніе имѣло рѣшеніе, данное Плотинымъ.

Изъ «Пролегоменъ» мы знаемъ, что проблема сущаго въ его отношеніи къ единому была впервые отчетливо поставлена Платономъ, который и далъ въ «Софистѣ» (242 А—250 Е; 3С—25 9D) ученіе о «родахъ сущаго», каковые совпадаютъ съ родами вѣчно-сущаго у Плотина. Въ этомъ отношеніи Плотинъ вполнѣ платоникъ. Но ученіе Плотина о родахъ не является простымъ повтореніемъ «Софиста». Мы видѣли уже, что работы Плотина о родахъ начинаются съ прямой и подробной критики Аристотеля, да и собственное ученіе Плотина все время развивается въ связи съ критикой ученія Аристотеля о категоріяхъ. Ясно, что Плотинъ отвоевываетъ какую-то позицію. Какую же? Для Платона основной вопросъ былъ вопросъ о томъ, какъ множественно единое и едино множественное. Платонъ находитъ, что сущее необходимо включаетъ въ себя взаимнопроникающія противорѣчія неподвижности и движенія, тождества и различнаго, благодаря чему міръ генезиса «пріобщается» къ міру сущаго. Такое рѣшеніе проблемы дѣлало Платона геніемъ конкретнаго монизма. Аристотель исходитъ изъ Платона, но вноситъ въ него существенныя измѣненія. По мнѣнію Аристотеля, Платонъ просмотрѣлъ, что ошибка абсолютныхъ монистовъ въ томъ, «что сущее означаетъ единое» (Phys. I 3, 187ᵃ 1—4), тогда какъ «необходимо принять, что сущее означаетъ не только единое, о которомъ могло бы быть предицируемо, но и то, чѣмъ есть сущее и чѣмъ есть единое» (ib. 186ᵃ 32), при чемъ «и одно и то же единое говорится во многихъ значеніяхъ, подобно тому, какъ и сущее» (ib. 185ᵇ 6). Такимъ образомъ, Аристотель, сказали бы мы, растворилъ единое въ предикатахъ сущаго. Такой поступокъ Аристотеля былъ прямо противоположенъ взгляду «друзей

видовъ» и совпадалъ, скорѣе, со взглядомъ іонизирующаго элеата Мелиса въ томъ смыслѣ, что «единое» превращалось всего лишь въ «цѣлое». Оставалось лишь объявить это «цѣлое» «общей сущностью», изъ которой развивается все разнообразіе существующаго. Этотъ шагъ и сдѣлали матеріалисты-стоики. Теперь позиція Плотина выясняется. Намъ становится понятнымъ, почему онъ долженъ былъ рѣзко отдѣлить «единое» отъ «всего» и «сущее» отъ «чувственнаго». У Платона міръ единаго сущаго діалектически развивался какъ живой и разнообразный, Аристотель же единство этого міра совершенно разрушилъ и, больше того, если можно такъ выразиться, перевелъ его изъ логики въ грамматику и физику, что окончательно закрѣпили стоики съ ихъ ученіемъ объ эволюціи первой категоріи [11]).

Остается единственное средство спасти единое: это — отдѣлить его отъ сущаго такъ же, какъ благо отдѣляется отъ ума. Въ такомъ случаѣ міръ сущаго и міръ ума совпадаютъ, и тезисъ «умъ есть сущее» укрѣпляется съ новой силой. Но сфера ума принципіально отграничена отъ сферы чувственнаго, и поэтому дѣлается совершенно невозможнымъ смѣшеніе «сущаго» съ физическимъ; наоборотъ, Плотинъ съ тѣмъ большей энергіей долженъ былъ подчеркнуть принципіальное различіе этихъ міровъ. Такимъ образомъ, то открытіе, которое произвелъ Плотинъ въ области ноологіи, повлекло за собой полную переработку ученія Аристотеля о категоріяхъ. Это открытіе сохранило «единое» надъ родами сущаго и *обособило категоріи „умственнаго" отъ категорій физическаго міра.* Въ этомъ и состоитъ основная реформа Плотина.

Для умственнаго міра Плотину хватило «родовъ» Платона. Но чувственный міръ Плотинъ долженъ былъ подвергнуть коренной переработкѣ. Впрочемъ, и ученіе объ умственномъ мірѣ не осталось вполнѣ платоничнымъ. Дѣло въ томъ, что Платонъ, уча о взаимопроникновеніи понятій, базировалъ свою діалектику на основномъ понятіи «сущности»; Аристотель же привнесъ въ философію не менѣе плодотворное понятіе «активности» (энергіи). Плотину оставалось лишь отождествить эти понятія, и въ сущностномъ энергизмѣ Плотина сущее, неподвижность и движеніе, тождественность и различность дѣйствительно объединились въ единой концепціи активной *жизни* ума. Это была вторая реформа Плотина: *конкретный* монизмъ Платона у Плотина сталъ *живымъ* монизмомъ.

Но еще значительнѣй была третья реформа — въ ученіи о родахъ чувственнаго бытія. Это ученіе Плотина полно своеобразія рѣшительно въ каждомъ отдѣлѣ. Самымъ оригинальнымъ, безспорно, является ученіе о движеніи, какъ объ особой категоріи, при чемъ движеніе опредѣляется по Аристотелю, какъ переходъ въ активное состояніе. Тѣмъ самымъ Плотинъ даетъ кинетико-энергетическую картину міра: даже про-

странство и время, *даже измѣненіе*, онъ сводитъ къ движенію, не говоря уже о дѣйствіи и аффекціи. Но можно идти дальше, и въ неразвитомъ ученіи Плотина объ отношеніи видѣть намекъ на относительный характеръ процессовъ чувственнаго міра. И когда мы будемъ видѣть, какъ въ эпоху Возрожденія динамика Галилея будетъ рождаться изъ неоплатонической натурфилософіи въ полемикѣ противъ аристотеликовъ, мы этому не будемъ удивляться. Для европейской мысли міръ сталъ міромъ движеній лишь со времени Плотина, и есть несомнѣнная идейная связь его философіи съ динамико-механическими концепціями вѣка Спинозы и Лейбница [12]).

Но оригинально и ученіе Плотина о количествѣ, которое, въ конечномъ итогѣ, онъ понимаетъ ариѳметически Правда, идея ариѳметическаго пріоритета взята у Платона и пиѳагорейцевъ, но въ исторіи европейской мысли, издревле склонной къ геометрической концепціи міра, всякое рѣшительное углубленіе ариѳметической концепціи имѣло огромнѣйшее значеніе [13]).

Итакъ, наиболѣе оригинально у Плотина было то, что онъ міръ чувственныхъ явленій представилъ какъ міръ движеній, чиселъ и отношеній, сведя измѣненія къ движеніямъ, а геометрическія величины къ числамъ и всѣ процессы вообще къ отношеніямъ. Но мы уже раньше успѣли отмѣтить оригинальное и въ ученіи о сущности и качествѣ. Именно, мы указали, что Плотинъ опредѣлялъ «тѣло» какъ ирреальную потенціальность + тѣ или иные виды, при чемъ эти «виды» суть активныя формирующія «понятія» души. Въ своемъ мѣстѣ мы указали и огромное философское значеніе подобной концепціи «тѣла»: Плотинъ создавалъ идеализмъ новой философіи.

Мы много разъ говорили уже объ исторіи происхожденія основныхъ понятій метафизики Плотина, и, пожалуй, въ текстѣ нашего изложенія нѣтъ надобности входить въ большія детали. Гораздо важнѣе подчеркнуть оригинальность Плотина, такъ какъ одинъ изъ нашихъ важнѣйшихъ тезисовъ — глубокая оригинальность метафизики Плотина, какъ слѣдствіе произведеннаго имъ въ ноологіи открытія.

Мы видѣли въ ноологіи, какую переработку понятій Аристотеля объ умѣ и сущемъ долженъ былъ произвести Плотинъ въ связи съ своимъ открытіемъ. Тотъ самый мыслитель, который въ первыхъ главахъ нашего «изслѣдованія» такъ правовѣрно примыкаетъ, подобно своему учителю, къ «объясняющимъ Платона черезъ Аристотеля», теперь все чаще и чаще критикуетъ Аристотеля. И VI 7 и 8 являются въ значительной своей части прямой критикой ученій Аристотеля о благѣ и свободѣ воли. Результаты этой критики грандіозны въ томъ смыслѣ, что изъ нихъ развилось самымъ пышнымъ для европейской философіи цвѣтомъ

ученіе о трансцендентномъ и абсолютѣ. Отдѣливъ единое отъ сущаго и ума, Плотинъ не могъ не развивать свое ученіе о единомъ, и его ученіе о единомъ не могло не быть ученіемъ о трансцендентномъ. Мотивы «Государства» и «Филеба» подъ вліяніемъ этой полемики Плотиномъ были доведены до крайняго предѣла, и VI 7 сдѣлало «благо» Филеба абсолютно несходнымъ ни съ благомъ Аристотеля, ни съ умомъ его же. Но Аристотель все же продолжалъ влiять и положительно: трансцендентное благо (VI7) и трансцендентная причина (VI8) понимались въ терминахъ энергизма, и абсолютъ Платона, понимаемый въ терминахъ Аристотеля, выходилъ у Плотина, вопреки Платону и особенно Аристотелю, абсолютной волей. Такъ чуть-ли не впервые въ европейской философіи зарождалась волюнтаристическая метафизика, тѣмъ болѣе оригинальная, что воля здѣсь не связывалась съ идеей личности или провидѣнія [14]).

Этотъ трансцендентный абсолютъ, отрѣшенный, въ качествѣ единаго и блага, даже отъ ума и сущаго, но сознаваемый какъ активность и воля, источникъ жизни ума и бытія, возбуждалъ къ себѣ мистическое отношеніе. Если любовь къ красотѣ не является вполнѣ оригинальной чертой у Плотина, то ни у одного изъ предшествующихъ Плотину философовъ мы не находимъ столь поразительной любви къ жизни, какъ жизни: «если кто досадуетъ на жизнь, къ которой примѣшана смерть, то онъ досадуетъ на таковую, а не на истинную жизнь» (VI 7, 29).

И такая жажда жизни, какъ максимально-активной жизни, у Плотина крайне велика, но эту жизнь онъ ищетъ не въ практической дѣятельности, «тѣни» жизни, но въ «наполненіи» абсолютной активностью бога. Мистика Плотина не есть мистика смерти и небытія, нѣчто въ родѣ традиціонной Нирваны, но прямая ея противоположность. Эта оптимистическая и интеллектуальная мистика, какъ жажда максимальной жизни и *умозрѣніе*, тихая умственная сосредоточенность, глубокой бездной отдѣлена отъ пессимистической жажды небытія и шаманства Азіи [15]).

11. Въ заключеніе намъ интересно спросить о хронологической связи шестой Девятки съ другими Девятками Плотина. Мы знаемъ уже, что основной темой перваго періода литературной дѣятельности Плотина является психологія, такъ какъ всѣ основные психологическіе трактаты онъ написалъ въ этотъ періодъ, да и изъ второй и третьей Девятки онъ разрабатывалъ наиболѣе психологическіе трактаты. Но психологія у Плотина не является изолированной. Мы знаемъ, что Плотинъ питалъ къ психологіи моральный интересъ, и, по нашему мнѣнію, психологическія занятія Плотина постулировались его моральными трактатами, которые въ данномъ періодѣ объединялись одной общей темой — «восхожденія». Эта тема вела Плотина отъ психологіи къ ноологіи, но ноологи-

ческіе трактаты даннаго періода даютъ лишь іерархію началъ, и единственная тема, которая привлекаетъ спеціальное вниманіе Плотина, это—тема «видовъ», для которой, кромѣ ноологическихъ трактатовъ, пишутся соотвѣтствующіе трактаты и изъ второй Девятки.

Во второмъ періодѣ литературной дѣятельности Плотина дописываются комментирующіе или спеціальные трактаты по психологіи и развиваются наиболѣе оригинальныя темы по ноологіи: умъ, какъ первокрасивое, первомыслящее и діада. Цѣль этихъ темъ ясна: отграниченіе ума отъ единаго. Но самымъ характернымъ для даннаго періода является обиліе трактатовъ шестой и второй Девятокъ (13 изъ 24). По всему видно, что трактаты шестой Девятки являются основными. Лишь одинъ изъ нихъ, девятый («о благѣ, или единомъ»), этико-метафизическаго характера, былъ написанъ въ первомъ періодѣ, являясь какъ-бы вступленіемъ; всѣ же остальные (1—8) написаны именно во второмъ періодѣ. Къ нимъ примыкаютъ физико-метафизическіе трактаты второй Девятки «Противъ гностиковъ», «О потенціальномъ и актуальномъ», «О всесмѣшеніи», «О космосѣ», «Какимъ образомъ кажется маленькимъ видимое издалека», а также аналогичные трактаты третьей Девятки: «О неаффицируемости безтѣлеснаго», «О вѣчномъ и времени», «О растительной природѣ, созерцаніи и единомъ». Съ одной стороны, въ связи съ ноологіей, производится отдѣленіе ума отъ единаго, а съ другой—идетъ выведеніе актуальности космоса генезиса изъ дѣйствія растительной природы, стремящейся созерцать единое. Для Плотина, мы видимъ, центральной проблемой здѣсь является *взаимоотношеніе* чувственнаго міра, міровой души и единаго (ср. VI 4 и 5). Это и есть кардинальная проблема шестой Девятки.

Если правильно наше расположеніе, тогда мы имѣемъ еще одно подтвержденіе нашей гипотезы о своеобразіи философіи Плотина. Мы видимъ, что творчество Плотина идетъ отъ психологіи къ метафизикѣ, и то, что наиболѣе объединяетъ эти два періода, есть ноологія. Пусть чисто внѣшне, но, все же, это подтверждаетъ нашу мысль, что ученикъ платоника Аммонія Плотинъ отъ психологіи Аммонія черезъ собственную ноологію шелъ къ своей оригинальной метафизикѣ, при чемъ пиѳагореизмъ былъ бродиломъ въ аристотелико-платоновской выучкѣ ученика полемиста со стоиками. Эта метафизика дала ему оптимистическую оцѣнку жизни и дѣйствительности, и въ умозрѣніяхъ своей созерцательной жизни нашъ философъ окончательно нашелъ счастье и смыслъ жизни въ трактатахъ послѣдняго періода своей дѣятельности.[16]).

III. Summa.

I. Плотиновъ вопросъ.

1. Древность обыкновенно считала Плотина платоникомъ, при чемъ отдѣляла платониковъ отъ академиковъ. При этомъ Плотинъ ставился въ тѣсное отношеніе къ своему учителю Аммонію, философское дѣло котораго опредѣлялось какъ синтезъ Платона съ Аристотелемъ. Плотинъ считался «ученикомъ» Аммонія, оригинальность котораго состояла въ синтезѣ аристотельствующаго платонизма съ пиѳагореизмомъ, и пиѳагореизмъ Плотина сближалъ его съ Нуменіемъ. Въ всеобщемъ сознаніи Плотинъ выступаетъ какъ глава новой философской школы и «весьма божественный человѣкъ», но на трудность его сочиненій жаловался уже его товарищъ и соученикъ Лонгинъ, и Порфирій и Проклъ считали необходимымъ комментировать Плотина.

Преемниками новой платоновой школы Плотина древность столь же единодушно считала Порфирія и Ямблиха, ученика Порфирія. Также всегда считалась «платоновской» и аѳинская школа Прокла, въ которой Академія слилась съ Плотиномъ. Такимъ образомъ, «неоплатоники» Плотинъ, Порфирій, Ямблихъ и Проклъ издревле образовываютъ одинъ и тотъ же рядъ, и философія Плотина понимается, какъ предшественница теософіи Ямблиха и языческой схоластики Прокла [1]).

Вѣкъ, когда осознавалась философія Плотина, былъ также вѣкомъ осознанія противоположностей эллинской и христіанской культуры. Съ этой точки зрѣнія неоплатонизмъ, на который пытался опереться Юліанъ въ своей реставраціи язычества, понимался какъ философія умирающаго язычества. Тѣмъ не менѣе, христіанскіе мыслители находили именно у платониковъ наибольшее родство съ собой: «къ намъ никто не подошелъ ближе ихъ», при чемъ какъ разъ Плотинъ считался самымъ подлиннымъ платоникомъ. У Плотина отцы церкви находили матеріалъ для своего ученія о Троицѣ, Св. Духѣ, Провидѣніи и безсмертіи и имматеріальности души, а также ихъ привлекало у Плотина его бѣгство отъ тѣлеснаго міра и мистическое сліяніе съ Богомъ [2]).

Изъ отцовъ Церкви наибольшее философское значеніе имѣетъ Августинъ. Но именно Августинъ былъ типичнымъ выразителемъ христіанскаго пониманія Плотина. У Августина метафизика Плотина прочно

укрѣпилась въ связи съ ученіемъ о Троицѣ, при чемъ ученіе Плотина о безтѣлесной истинѣ сочеталось съ ученіемъ о Богѣ, а ученіе объ умѣ съ ученіемъ о Логосѣ Іоанна. Изъ остальныхъ отдѣловъ философіи Плотина Августина особенно привлекло ученіе о промыслѣ, которое Августинъ связывалъ съ христіанской теодицеей, ученіе о безтѣлесномъ, которое Августинъ склонялся понимать спиритуалистически, и рядъ психологическихъ теорій, связуемыхъ съ христіанскимъ интересомъ къ душѣ. Отмѣтимъ, что у Плотина же Августинъ нашелъ противоядіе противъ дуализма и пессимизма манихеянъ. Однако, Плотинъ вызывалъ у Августина острое неудовольствіе своимъ политеизмомъ и язычествомъ, и ясно, что для Августина Плотинъ—мыслитель умирающаго Рима [3]).

Такъ былъ заложенъ фундаментъ традиціонному пониманію философіи Плотина. Это пониманіе въ средніе вѣка было еще болѣе развито. Западно-европейская средневѣковая философія въ свой первый періодъ (до сред. VI в.) Плотина, какъ таковаго, не знала: онъ пребывалъ достояніемъ греко-сирійской и арабско-еврейской философіи. Но она почти не знала и Платона. Зато она прекрасно знала «платониковъ». Мы бы сказали: ранняя средневѣковая философія была наслѣдницей римской школы Плотина, сама не зная объ этомъ. Въ самомъ дѣлѣ, она ревностно изучала въ переводѣ Боэція комментаріи Порфирія и Викторина къ Categ. и De interpretatione Аристотеля, зачитывалась неоплатоникомъ Марціаномъ Капеллой, штудировала неоплатоника Макробія, и все, что знала она о Платонѣ, было частью «Тимея» въ комментаріи неоплатоника Халкидія и двумя сочиненіями близкаго къ Гаю и Плотину Апулея. Такъ невидимо Плотинъ вліялъ на западно-европейское средневѣковье, и Кассіодоръ, основа средневѣковой образованности шелъ за неоплатоникомъ Боэціемъ и Апулеемъ.

Кромѣ вышеуказанныхъ, средневѣковая философія основывалась на Августинѣ (къ нему близко стоялъ Клавдіанъ Мамертъ) и псевдо-Діонисіи. Сочиненія псевдо-Діонисія являются, какъ общепризнано, результатомъ сильнѣйшаго вліянія неоплатонизма, правда, не только Плотина, но и Ямблиха и особенно Прокла. Также общеизвѣстно колоссальное вліяніе этихъ сочиненій на Іоанна Эріугену, всю средневѣковую мистику и даже на схоластику Ѳомы Аквинскаго. Отсюда можно заключить о вліяніи Плотина, *особенно если мы прибавимъ, что мы назвали все* наслѣдіе средневѣковья [4]).

Итакъ, уже по чисто-внѣшнимъ фактамъ мы можемъ убѣдиться въ томъ, что западно-европейская средневѣковая философія — ученица римскихъ неоплатоническихъ комментаторовъ и плотинизирующихъ Августина и Эріугены. Но при этомъ весьма важно, что она и не подозрѣвала объ этомъ, считая всѣхъ ихъ «платониками». Отсюда слѣдовало, что Европа стала смѣшивать Плотина съ Платономъ, точнѣе, воспри-

нимая идеи Плотина, относила ихъ къ Платону, этому, по мнѣнію Эріугены, «philosophus summus». Выражаясь рѣзко, средневѣковье, забывъ о Плотинѣ, стало Плотина называть Платономъ.

Во второй половинѣ средневѣковья Европа черезъ посредство арабовъ тѣснѣе соприкоснулась съ міромъ античности. Для нашей цѣли особенно важно подчеркнуть знакомство съ Аристотелемъ, Прокломъ и плотинизирующими арабскими философами. Въ результатѣ создалась знаменитая антитеза: Платонъ (т.-е. Плотинъ) — Аристотель, при чемъ у Платона (т.-е. Плотина) мистики XII—XIII вв. особенно углубили мистико-«христіанскіе» мотивы, а Аристотель, извѣстный раньше и больше всего какъ авторъ «Organon», сталъ знаменемъ для схоластическаго раціонализма. Но этого мало. Все меньше и меньше начинаетъ фигурировать столь обычное до XIII вв. «платоново ученіе о Троицѣ, все больше (но, все же, мало) начинаетъ сознаваться разграниченіе между Платономъ и платониками, при чемъ «Stocheiosis theologike» Прокла является какъ-бы руководителемъ при этомъ разграниченіи. Проклъ уже опредѣляетъ собой мистику XIV—XV вв., какъ это можно весьма ясно видѣть, напримѣръ, у Экхарта. Но здѣсь вспомнимъ, что псевдо-Діонисій, опредѣлившій черезъ Эріугену всю средневѣковую мистику, былъ, прежде всего, неоплатонизмомъ Прокла. Такъ весьма исподволь намѣчается антитеза: Платонъ — неоплатонизмъ, которая, на самомъ дѣлѣ, была антитезой: Плотинъ—Проклъ. Слѣдствіемъ такого историческаго недоразумѣнія было сближеніе неоплатонизма съ христіанской мистикой и (подъ вліяніемъ арабовъ) пониманіе ученія о Троицѣ въ духѣ сирійско-арабскихъ ученій объ эманаціи [5]).

Въ XV вѣкѣ греческіе эмигранты принесли въ Италію античныхъ писателей. Гемистій Плеѳонъ, воспитанникъ Академіи, привезъ во Флоренцію ко двору Косьмы Медичи усиленный интересъ къ Платону и Плотину. Марсилій Фичино, по просьбѣ Медичи, переводитъ Платона, «платониковъ» и, по просьбѣ Пико Мирандольскаго, переводитъ Плотина (1492) и комментируетъ его. Современные изслѣдователи считаютъ переводъ Фичино неудовлетворительнымъ: а) онъ сдѣланъ съ невполнѣ удовлетворительной рукописи (Med. A); б) онъ излишне часто прибѣгаетъ къ парафразамъ. Однако, этотъ приговоръ слишкомъ суровъ, и переводъ мѣстами крайне поучителенъ и для насъ: считая Плотина платоникомъ и прекрасно владѣя чувствомъ философскаго греческаго языка, Фичино часто прекрасно устанавливаетъ значеніе терминовъ Плотина [6]).

XVI вѣкъ былъ вѣкомъ крайне интенсивнаго интереса къ Плотину. Съ 1492 по 1559 г. переводъ и комментаріи Фичино выдерживаютъ 3 изданія (въ Флоренціи, Зальсбургѣ 1540 г. и Базелѣ), а, кромѣ того, до 1615 г. выходятъ три изданія греческаго подлинника (editio princeps

въ Базелѣ 1580 г.; неизвѣстное изданіе, которымъ въ 1593 г. пользовался Лаврентій Родоманъ; изд. въ Базелѣ 1615 г.). Италія, Швейцарія и Англія (Кембриджъ) послѣдовательно являются очагами плотинизма, при чемъ особенно вліяетъ его натурфилософія и—въ конечномъ итогѣ—его богословіе. Европа XVII в. окончательно связала Плотина съ Прокломъ и сдѣлала его богословомъ [7]).

Теперь мы можемъ подвести итоги. Мы видѣли, какъ Европа, все время живя идеями Плотина, сдѣлала его представителемъ умирающаго языческаго Рима и предшественникомъ «послѣднихъ язычниковъ» Ямблиха и Прокла. Мы видѣли, какъ нашла она у Плотина ученіе о Троицѣ, Логосѣ, Св. Духѣ (міровой душѣ), Провидѣніи и какъ она слила его ученіе о душѣ съ своимъ спиритуализмомъ, въ результатѣ чего спиритуализировалась и вся ноэтика и метафизика Плотина. Мы видѣли дальше, какъ Европа, живя Плотиномъ, думала, что она живетъ Платономъ, и какъ она, въ результатѣ подобнаго историческаго недоразумѣнія, потомъ обособляла «Платона» отъ «платониковъ» и соединяла Плотина съ Прокломъ. Мы видѣли, какъ она научилась считать Плотина только платоникомъ и тѣсно связала его съ своей мистикой и своимъ богословіемъ. Мы видѣли, какъ пріучалась она связывать Плотина съ востокомъ и восточнымъ эманантизмомъ. Въ результатѣ Плотинъ намѣтился какъ «платоникъ», «философъ умирающаго язычества», «богословъ», «мистикъ», «учащій о Тройцѣ, Логосѣ и Провидѣніи», «спиритуалистъ», «послѣдователь восточной теоріи эманаціи», «внѣ русла общеевропейской философіи», «фантазеръ». При такомъ взглядѣ на Плотина уже не трудно было, помимо сближенія Плотина съ Прокломъ, сблизить его и съ Филономъ. Сближеніе Плотина съ Филономъ пережило, по всей вѣроятности, слѣдующую исторію: Филонъ (повидимому, впервые открырый), усиленно издаваемый и переводимый въ XVI в., сразу былъ усмоттѣнъ какъ мыслитель, близкій къ «Платону», противъ какого мнѣнія въ XVII в. поднялась реакція (напр., у Пето); обособленіе Филона отъ Платона (и христіанской ортодоксіи) вызвало потребность въ усиленномъ изученіи Филона въ XVIII в., однимъ изъ результатовъ котораго было сближеніе Филона съ александрійцами и «богословомъ» Плотиномъ (оба они изучались, прежде всего, съ точки зрѣнія ученія о Троицѣ), а отсюда недалеко было (позднѣе) до ученія объ «александрійской философіи» [8]).

2. Къ концу XVIII вѣка легенда о Плотинѣ окончательно устанавливается. Сводку «обычныхъ мнѣній» о Плотинѣ даетъ Мейнерсъ (1782). Обычно, говоритъ онъ, считаютъ неоплатоническую школу создавшейся въ Египтѣ на грани II—III вв. благодаря эклектику Потамону и врагу христіанства Аммонію, при чемъ послѣдній-де въ борьбѣ съ

христіанствомъ стремился объединить въ своемъ эклектизмѣ различныя языческія системы и дать мистико-аллегорическую апологію политеизма. Самъ Мейнерсъ не раздѣляетъ этой характеристики, считая ее не специфическимъ отличіемъ неоплатониковъ и смягчая полемическій характеръ неоплатонизма. Однако, и самъ онъ считаетъ типичнымъ для неоплатонизма его суевѣрныя догадки о богахъ и демонахъ, о ѳеургіи, природѣ души, ея назначеніи и добродѣтеляхъ, при чемъ беретъ за однѣ скобки и Плотина и его преемниковъ. Для Мейнерса неоплатонизмъ — греческая Каббала [9]). Такъ представляетъ неоплатонизмъ Мейнерсъ, при чемъ его мнѣніе, все же, значительный шагъ впередъ сравнительно съ «обычнымъ мнѣніемъ», ярко формулированнымъ Бруккеромъ (1724): «in id conjuravere pessimi homines, ut quam veritate vincere non possent religionem christianam fraude impedirent (гл. образомъ, своимъ ученіемъ о Троицѣ).

Эта легенда о Плотинѣ перешла въ XIX-й вѣкъ благодаря, главнымъ образомъ, «Исторіи философіи» кантіанца Теннеманна (1807). Теннеманнъ упрекаетъ Плотина въ пренебреженіи къ опыту и чувственнымъ явленіямъ и называетъ его философію «Schwärmerei, Träumerei der Phantasie». Плотинъ является эклектикомъ въ худшемъ смыслѣ этого слова: онъ исказилъ чужія мысли. Какъ мыслитель, онъ совершенно не оригиналенъ. Для него самое типичное — его глубокая религіозность, но и она не оригинальна, а внушена Востокомъ. Философія Плотина является результатомъ борьбы язычества съ христіанствомъ — она религіозная система умирающаго культа, «eine Geisteskrankheit», замѣнившая религію суевѣріемъ и научное познаніе мистическимъ созерцаніемъ. Плотинъ и послѣдующіе неоплатоники, гностики и восточная магія — явленія однородныя [9]).

Правда, не всѣ такъ смотрѣли на Плотина. Рядъ изслѣдователей, правда, численно незначительный, подходитъ къ его философіи и съ другихъ точекъ зрѣнія. Бейль въ своемъ Словарѣ устанавливаетъ глубокую связь между Плотиномъ и Спинозой. Готтфридъ Мюллеръ въ 1798 г. жалуется, что «non est quod miremur homines aetatis nostrae Plotinum neque legere neque... ita intelligere, ut difficultas iis relinquatur plane nulla. Ubique einim haerent, ubique impediuntur». При этомъ особенное вниманіе привлекаетъ ученіе Плотина о созерцаніи единаго (Grimm, commentatio qua Plotini de rerum principio sententia [Enn. III 8, 8—10] animadversionibus illustratur, 1788) и красотѣ (Taylor: Plotinus on the Beautiful, 1787; Five books of Plotinus, 1794; Select. works of Plot. 1817). Такъ, во-первыхъ, ставится вопросъ о пониманіи подлинника Плотина, а, во-вторыхъ, объявляется философски цѣннымъ его ученіе о единомъ, интуиціи и красотѣ. Въ результатѣ, у Тидеманна

(Geist d. speculativen Philosophie 1791, B.III, стр. 263 и сл.) Плотинъ получаетъ реабилитацію какъ философъ умозрительнаго направленія [10]).

3. Умозрѣніе, интуиція, единое и красота — какія все это заманчивыя темы для германскаго послѣкантовскаго идеализма! Плотинъ привлекаетъ къ себѣ вниманіе многихъ крупныхъ мыслителей этого періода, и конгеніальность ихъ, быть можетъ, была причиной пробужденія интенсивнѣйшаго интереса къ Плотину въ началѣ XIX вѣка. Гёте увлекается Плотинымъ въ 1805 г. и даже переводитъ V 8,1 (объ умственной красотѣ). Въ томъ же году будущій издатель Плотина Крейцеръ переводитъ пресловутое III 8. Такъ эстетика и натурфилософія Плотина привлекаетъ новыхъ мыслителей. Раньше всего бросилось въ глаза сходство между Плотиномъ и Шеллингомъ съ его натурфилософіей въ стилѣ Бруно-Тимея и его ученіемъ объ интуиціи абсолюта. Въ 1809 г. выходитъ «Adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam morum pertinentibus», авторъ которой Винцеръ, послѣ разбора ученія Плотина о трехъ субстанціяхъ, вхожденіи души въ тѣло и добродѣтеляхъ, констатируетъ сходство Шеллинга съ Плотиномъ. Какъ-бы отвѣтомъ Винцеру является небольшая работа Герлаха «De differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit» (1811), къ сожалѣнію, очень поверхностная. Самъ Шеллингъ упоминаетъ о Плотинѣ въ «Philos Untersuch. üb. d. Wesen d. menschl. Freiheit» (1809), въ томъ мѣстѣ, гдѣ говоритъ объ ученіи объ эманаціи (Гете также считалъ философію Плот. философіей эманаціи), при чемъ, по его мнѣнію, «Plotinos (I 8,8) spitzfindig, aber ungenügend den Uebergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt», а также въ «Philosophie d. Mythologie und Offenbarung», своемъ предсмертномъ трудѣ, гдѣ онъ говоритъ о неоплатоникахъ, что «sie ihrer Philiosophie selbst das Ansehn einer Mythologie zu verschaffen sich bestrebten», въ доказательство чего ссылается на Урана, Крона и Зевса Плотина. Въ ученіи неоплатониковъ Шеллингъ особенно подчеркиваетъ ихъ раціоналистическо-аллегорическое толкованіе, экстазъ и ученіе о Троицѣ, при чемъ приводитъ ихъ въ связь съ христіанствомъ [11]).

Что Плотинъ помимо «de tribus hypostasibus», что изучалъ еще Фестингій въ 1694 г., интересовался теперь преимущественно эстетикой и натурфилософіей, доказываютъ слѣдующіе факты. Въ 1814 г. Крейцеръ, уже извѣстный какъ переводчикъ натурфилософскаго III 8, издаетъ «Plotini liber de pulchritudine» (I 6). Крейцеръ приводитъ эстетику Плотина въ связь съ Платономъ, Аристотелемъ, стоиками, академиками и пр., даетъ «grammatica nonnulla de vocibus kallos, pulcer», излагаетъ связь «inter disciplinam Graecorum arcanam doctrinamque pulcri» и «fabulae» Плотина и Прокла (о Нарциссѣ, Цирцѣ и Ка-

липсо); при этомъ чрезвычайно важно, что Крейцеръ ставитъ вопросъ о критикѣ текста и лексиконѣ Плотина и связываетъ I 6 съ «Procli disputatio de unitate et pulchritudine». Въ слѣдующемъ же (1815) году Гейгль издаетъ «Die plotinische Physik», цѣль которой «den Plotinismus in die Kenntnisse unserer Zeit zu übersetzen».

Такимъ образомъ, въ началѣ XIX в. опредѣляется самостоятельный интересъ къ Плотину, какъ самостоятельному мыслителю, въ связи съ общимъ подъемомъ спекулятивной философіи. При этомъ у Плотина выдѣляется ученіе объ интуиціи единаго и о трехъ субстанціяхъ, а также эстетика и натурфилософія. Въ итогѣ этого самостоятельнаго интереса Крейцеръ ставитъ вопросъ о подлинномъ текстѣ, а Энгельгардтъ въ 1820 г. начинаетъ переводъ Плотина, при чемъ далъ переводъ лишь первой Девятки (и біографіи Плотина) съ очень хорошими и вдумчивыми комментаріями (въ 1817 г. Тэйлоръ переводитъ на англійскій языкъ 15 избранныхъ трактатовъ).

Но, на ряду съ этими попытками, развивается и традиціонная легенда о Плотинѣ. Традиціонное ученіе о Плотинѣ даетъ Бутервеккъ въ «Philosophorum Alexandrinorum ac Neoplatonicorum recensio accuratior» (1823). Буттервеккъ дѣлитъ «александрійскую» философію на 3 направленія: еврейское (Филонъ), христіанское (Іустинъ Мученикъ, Климентъ, Оригенъ) и неоплатоническое (Аммоній, Плотинъ, Порфирій). Неоплатоники, по его мнѣнію, «Platonis disciplinam adulterant», и Плотинъ отличается отъ Платона ученіемъ о созерцаніи, эманаціи и демонахъ, при чемъ ученіе о созерцаніи и эманаціи возникло подъ вліяніемъ Индіи и Персіи (жизнь въ Александріи и походъ съ Гордіаномъ), а ученіе о демонахъ является оригинальной варіацией Зароастра (отклоненіе въ происхожденіи зла). Неоплатонизмъ послѣ Плотина лишь усугубилъ восточные мотивы въ философіи Плотина [12]).

4. Тридцатые годы являются новой эпохой въ изученіи Плотина. Эта эпоха открывается лекціями Гегеля по исторіи философіи. Гегель разсматриваетъ Плотина, какъ необходимое слѣдствіе внутренняго развитія греческой философіи, и освобождаетъ его отъ упрековъ въ восточномъ фантазированіи. Для Гегеля Плотинъ — типичный діалектикъ чистой мысли, основной методъ котораго — «er immer das Besondere zurückfürt auf das ganz allgemeine», и основная задача котораго — стремленіе духа къ доброму и истинному, къ живому общенію съ идеальнымъ и субстанціальнымъ. Метафизика Плотина «есть возвратъ души отъ отдѣльныхъ предметовъ къ созерцанію единаго, истиннаго и вѣчнаго, къ размышленію надъ истиной, дабы душа достигла блаженства отъ этого разсматриванія и жизни въ немъ». Какъ таковая, метафизика Плотина соединяетъ Платона и Аристотеля и снимаетъ противополож-

ности стоицизма и эпикуреизма посредствомъ «innerlichmachung», именно «что самосознаніе сознаетъ себя въ своемъ мышленіи какъ абсолютное». Такъ понялъ Плотина конгеніальный ему Гегель [13]).

Въ сравненіи съ Гегелемъ «Geschichte d. Philosophie» Риттера дѣлаетъ шагъ назадъ. Риттеръ противопоставляетъ Плотина, основывающагося на Платонѣ, Аристотелѣ и стоицизмѣ, христіанству, но низко цѣнитъ діалектику Плотина. Онъ видитъ центръ философіи Плотина въ ученіи о созерцаніи единаго, но пренебрегаетъ его физикой и отводитъ мало мѣста его этикѣ. Для Риттера самое главное у Плотина — его ученіе о познаніи и мистицизмъ, при чемъ «у него нельзя указать ни одного новаго понятія», но лишь соединеніе старыхъ противоположностей. По мнѣнію Риттера, ученіе Плотина — «Emanationslehre». Въ этомъ Риттеръ сходится съ Маттеромъ (Histoire de l'école d'Alexandrie, III t. 1828), который въ своемъ краткомъ очеркѣ философіи Плотина слишкомъ сближаетъ его (въ чемъ мало повиненъ Риттеръ) съ Востокомъ.

Въ 1835 г. въ Оксфордѣ выходитъ трехтомное критическое изданіе Плотина Крейцера съ комментаріями и переводомъ Фичино, примѣчаніями Крейцера и индексомъ graecitatis Plotinianae. Черезъ 20 лѣтъ оно, съ извѣстными измѣненіями, будетъ переиздано въ Парижѣ. Какъ ни плохо это изданіе, читатели, все же получили доступъ къ Плотину. Однако, Мюллеръ былъ правъ, говоря: «Die Creuzersche Ausgabe bietet keinen lesbaren Text. Kein Wunder also, dass eine neue Epoche in den plotinischen Studien durch dieses Werk nicht herbeigeführt worden ist».

Однако, новая эпоха въ пониманіи Плотина, все же, создавалась: послѣ Гегеля выступилъ Штейнгартъ. Еще въ 1829 г. Штейнгартъ опубликовалъ небольшой «Quaestionum de dialectica Plotini ratione fasciculus primus». Въ 1840 г. онъ издаетъ «Meletemata Plotiniana», а въ 1848 г. пишетъ краткую статью о Плотинѣ въ словарѣ Паули. Для Штейнгарта Плотинъ—послѣдній греческій діалектикъ, преемникъ діалектики Платона: «Основная предпосылка его ученія—вѣра въ абсолютно первое, простое, надъ всѣмъ возвышающееся, какъ творческій и первоактивный (urkräftige) принципъ сперва мыслящаго духа, затѣмъ живой, отъ вѣка создающей и устрояющей вселенную души; этотъ принципъ былъ для него въ своемъ внутреннемъ существѣ абсолютнымъ благомъ, на все дѣйствующей несозданной силой любви. Такъ начинается его философія тамъ, гдѣ окончилась философія Платона и Аристотеля, и въ то время какъ оба эти мыслителя, хотя разными путями, достигли, посредствомъ разсмотрѣнія отдѣльныхъ вещей, одинъ — своего идеальнаго міра и, въ концѣ-концовъ, идеи всѣхъ идей, идеи блага, другой— неподвижно движущаго перворазума, Плотинъ, въ которомъ, прежде всего, сильна была вѣра въ бога, м. б. благодаря его занятію еврей-

ской философіей, поднялся съ высоты этой основной мысли, чтобы созерцать жизнь и сущность всѣхъ вещей въ идеальномъ мірѣ духа и, еще выше духа, въ богѣ». Ключомъ къ діалектикѣ Плотина Штейнгартъ считаетъ его ученіе о категоріяхъ, выводимое изъ «Софиста», а изъ «Парменида» выводятся основныя понятія сущаго и несуществующаго, матеріи и формы, единаго и многаго, цѣлаго и часто, ограниченнаго и безпредѣльнаго, при чемъ вліяли и Аристотель, и стоики. Плотинъ долженъ занять первое мѣсто послѣ Платона и Аристотеля. Плотинъ понималъ Платона, какъ «philosophus philosophum»: онъ исходилъ изъ «цѣлаго» и объяснялъ изъ него противорѣчія и детали, перерабатывая образы Платона въ понятія, и если онъ нѣкоторымъ мѣстамъ у Платона придавалъ новое значеніе, то «никакое пророчество Писанія не бываетъ своего (idios) разрѣшенія». Такъ, когда Плотинъ усваиваетъ ученіе Платона о категоріяхъ въ «Софистѣ», уча о единствѣ ихъ въ умѣ, когда онъ, отождествляя бога съ идеей блага, говоритъ, что благо, какъ благо, связано съ истиннымъ и чистымъ наслажденіемъ духа, онъ лишь доводитъ мысли Платона до конца. Что же касается Аристотеля, то Плотинъ смотрѣлъ на него черезъ платоновы очки и не всегда понималъ: напр., недооцѣнилъ его физики, логики и этики. Однако, онъ усвоилъ ученіе А. объ умѣ, близко стоитъ къ ученію его созерцательной жизни, далъ прекрасную критику категорій и реконструировалъ ученіе Платона объ «участіи». Крайне важны и чисто филологическія изысканія о лексиконѣ Плотина (напр., pistis=Uberreung, которое лишено убѣдительнаго доказательства).

Выясняющееся своеобразіе Плотина поставило на очередь вопросъ объ отношеніи его къ христіанству. Уже въ 1820 г. переводчикъ Плотина и Діонисія пишетъ «Dissertatio de Dionysio Areopagita plotinozante». Въ 1832 г. Гейгль издаетъ II 9 (противъ гностиковъ). Въ 1836 г. К. Фогтъ издаетъ «Neuplatonismus u. Christenthum. Untersuch üb. d. angeblichen schrift. d. Dionysios d. Areop., mit Rüchsicht auf die verwandte Erscheinungen. Th. I. Neuplatonische Lehre». Онъ усматриваетъ у Плотина стремленіе объединить идеалъ и жизнь, умозрительную спекуляцію и стремленія сердца. Философія Плотина—религіозно-этическая. II 9 указываетъ, по его мнѣнію, отношеніе Плотина къ христіанству. Эта же тема разрабатывается сходнымъ образомъ и у Неандера: «Ueber d. welthistorische Bedeutung d. 9. in d. II Enn». По мнѣнію Неандера, Плотинъ, какъ увлекающійся систематикъ, не смогъ понять христіанство, смѣшалъ его съ гностицизмомъ и просмотрѣлъ общее съ своей философіей. II 9 имѣетъ всемірноисторическое значеніе: именно, здѣсь *эллинъ* Плотинъ борется съ христіанствомъ и восточнымъ гностицизмомъ. Наконецъ, въ 1836 г. Янъ пишетъ «Basilius Magnus Plotinizans», гдѣ до-

казываетъ, что трактатъ «О Св. Духѣ» въ концѣ 5-й книги «Противъ Евномія» есть почти дословное заимствованіе изъ Плотина V 1, 1—5; также и 9 глава трактата «О Св. Духѣ» есть мозаика изъ Плотина; наконецъ, кромѣ Діонисія, заимствовалъ у Плотина и Кириллъ Александрійскій въ «Противъ Юліана» [14]).

5. Сороковые годы внесли мало новаго. Лишь во Франціи, въ связи съ объявленнымъ конкурсомъ, вспыхиваетъ работа надъ Плотиномъ. Почти одновременно выходятъ три работы объ исторіи александрійской школы—Жюля Симона (1845), Бартелеми-де-Сентъ-Гилэра (1845) и Вашеро (1846—1851). Трудъ послѣдняго наиболѣе основателенъ. Онъ излагаетъ Плотина въ контекстѣ александрійской школы, восточныхъ вліяній и особенно сильнаго вліянія Нуменія. Плотинъ, по его мнѣнію, сочеталъ раціонализмъ Платона, эмпиризмъ Аристотеля и эманацію Востока. Наибольшее вниманіе Вашеро удѣляетъ ученію о единомъ, космологіи, логикѣ и психологіи, игнорируя этику и эстетику Плотина. Особенно рѣзко мистицизмъ Плотина подчеркнутъ у Daunas, Etudes sur la Mysticisme: Plotin et sa doctrine, 1848.

Что же касается Германіи, то здѣсь Швеглеръ (1848) продолжалъ традицію Гегеля. Для Швеглера неоплатонизмъ—попытка «монистической философіи, снимающей раздвоеніе между субъективностью и объективностью», дающая намъ синтезъ послѣаристотелевской и платоново-аристотелевской философіи. Въ этомъ смыслѣ онъ—«Schlusspunkt der alten Philosophie». Какъ реакція противъ скептицизма, философія Плотина выражаетъ интересъ къ абсолютной истинѣ, но уже въ формѣ субъективнаго состоянія экстаза, постулирующаго надъ душой и разумомъ третій высшій принципъ, единое, изъ котораго эманируетъ все существующее. Будучи, какъ монизмъ, «Vollendung» древней философіи, неоплатонизмъ, какъ философія экстаза, есть «die Selbstauflösung der alten Philosophie».

Слѣдующее десятилѣтіе является эпохой большихъ работъ о Плотинѣ. Эти работы открываетъ извѣстная «Philosophie d. Griechen» Целлера (3-й т. въ 1852 г.).

Целлеръ предтечами неоплатонизма считаетъ неопиѳагорейцевъ и пиѳагорействующихъ платониковъ, у которыхъ эклектизмъ данной эпохи, въ союзѣ съ скептицизмомъ, породилъ полу-восточную философію откровенія, развившуюся на почвѣ частью греческаго, частью іудейскаго эллинизма, и со средины III в. разработанную Плотиномъ въ обширную систему. Философію Плотина Целлеръ выводитъ изъ Александріи, причемъ сильно сближаетъ съ ней, косвенно или непосредственно, философію Филона. Тѣмъ не менѣе, Целлеръ выводитъ Плотина изъ античнаго строя мыслей: «дуалистическій спиритуализмъ платоновой школы соеди-

няется здѣсь съ стоическимъ монизмомъ, чтобы создать нѣчто новое». Центръ философіи Плотина—идея бога и единеніе съ божествомъ. Плотинъ довелъ до крайности мысль о безконечности и сверхмірности божества; его система—система динамическаго пантеизма, а не эманаціи; идеи Плотина—дѣйствующія силы или духи; міровая душа обладаетъ самосознаніемъ. Плотинъ равнодушенъ къ физикѣ и примыкаетъ къ Платону во взглядѣ на чувственный міръ, но идетъ дальше Платона, считая матерію зломъ; онъ учитъ, подобно Платону и стоикамъ, о провидѣніи, и, какъ стоики, учитъ о «симпатіи», «творческихъ понятіяхъ», міровыхъ періодахъ, Эротѣ, но полемизируетъ со стоиками въ своемъ неглубокомъ ученіи о свободѣ воли; ученіе объ экстазѣ сближаетъ его только съ Филономъ. Этическіе и религіозные взгляды Плотина Целлеръ разрабатываетъ весьма обстоятельно, но ученіе объ Эротѣ и красивомъ особенно не выдѣляется въ своемъ изложеніи.

Черезъ 2 года выходитъ «Die Philosophie d. Plotin» (1854) Кирхнера. По мнѣнію Кирхнера, въ греческой философіи слѣдуетъ различать два направленія—іонійскую діалектику съ ея ученіемъ о субстратѣ измѣняющихся вещей и дорійскую мудрость, повѣствующую о вѣчномъ и божественномъ (формы, числа, понятія). Платонъ и Аристотель объединили эти понятія, но въ эпикуреизмѣ и стоицизмѣ они опять обособились, и неоплатонизмъ ихъ вновь синтезируетъ. Его заслуга—систематизація, а не оригинальность. Плотинъ соединилъ Платона (благо) и Аристотеля (умъ), и основной вопросъ его — какъ изъ единаго возникаетъ все существующее. Этотъ вопросъ рѣшается имъ при помощи іерархіи, эманаціи и откровенія. Его философія — теософія, и все его міросозерцаніе носитъ этическо-религіозный характеръ. Однако, Кирхнеръ излагаетъ этику (и эстетику) Плотина въ психологіи, а религіозное ученіе разбрасываетъ повсюду. Въ результатѣ философія Плотина Кирхнеромъ излагается такъ: «Die Construction des Universums» (единое, умъ, душа, природа, матерія) и «Der Mensch und seine Bestimung» (доземное состояніе и паденіе; земное состояніе — психологія и этика; существованіе послѣ смерти).

Въ 1851 г. выходитъ новое изданіе «Plotini opera»—Кирхгоффа, который, какъ мы уже знаемъ, крайне критически относится къ изданію Порфирія и ставитъ вопросъ о хронологіи трактатовъ. Въ 1857—61 въ Парижѣ выходитъ трехтомное изданіе съ комментаріями, въ которыхъ Буйлье ставитъ Плотина въ рядъ съ Платономъ и Аристотелемъ, считая его вѣрнымъ преемникомъ завѣтовъ платонизма, и даетъ богатый матеріалъ для историко-философскихъ параллелей; при этомъ Буйлье особенно подчеркиваетъ «восточныя вліянія».

Подъ сильнымъ вліяніемъ Кирхгоффа находятся «Neuplatonische

Studien» Рихтера (1864—1867). Рихтеръ подходитъ къ оцѣнкѣ Плотина съ конфессіональной точки зрѣнія: «seine Philosophie dem Evangelium gegenüber nur wie eine Ahnung und ein sehnsüchtiges Vorempfinden der Wahrheit zu betrachten ist». Тѣмъ не менѣе, онъ высоко цѣнитъ философію Плотина именно какъ «Religionsphilosophie». Плотинъ—монотеистъ, а не пантеистъ и не послѣдователь теоріи эманаціи. Центральное мѣсто въ его философіи — антитеза бога и матеріи; въ этомъ ключъ къ его психологіи и этикѣ, да и все ученіе Плотина о природѣ — религіозно-философское. Философія Плотина—«der historische Abschluss der antiken Philosophie», при этомъ «der kritische Abschluss» и «Ansatz zu eine systematischen Verknüpfung des Plato und des durch stoischen Begriffe erweiterten und umgebildeten Aristoteles»; самъ Плотинъ—«Prophet der neuern Philosophie», при чемъ Рихтеръ возстаетъ противъ обвиненій Плотина въ мистицизмѣ и оріентализмѣ. Въ изложеніи Плотина Рихтеръ, слѣдуя Ибервегу и др., исходитъ изъ III 8, гдѣ ѳеорія Аристотеля сочетается съ идеей блага у Платона. Въ основу изложенія кладется метафизика (планъ: о потенціальности и актуальности; ученіе о категоріяхъ; душа, какъ посредникъ между двумя мірами), за которой слѣдуютъ богословіе (1, индуктивное развитіе—духовный міръ, какъ мысль, красота и свобода; 2, дедуктивное развитіе—единое, сущность, разумъ, міровая душа), физика (міровая душа, матерія, тѣлесный міръ), психологія и этика. Особенностью метода Рихтера (а также, пожалуй, и Кирхнера) является непосредственное реферированіе содержанія отдѣльныхъ трактатовъ Плотина.

Въ 1868 г. выходитъ «*Философія Плотина*» *Владиславлева*. Владиславлевъ вооружается противъ метода Рихтера: «при разбросанности изложенія, частыхъ повтореніяхъ трудъ автора производитъ впечатлѣніе черновой работы, которая не прошла еще періода сличенія и критики матеріаловъ». Работа самого Владиславлева производитъ, въ смыслѣ научной внѣшности, прекрасное эстетическое впечатлѣніе. Владиславлевъ утверждаетъ, что философія Плотина создалась подъ вліяніемъ, прежде всего, Нуменія, а затѣмъ—Филона и новопиѳагорейцевъ. Однако, Плотинъ вездѣ даетъ новую переработку: онъ окончательно выдѣлилъ идею бога отъ міра, создалъ рядъ своеобразныхъ психологическихъ (имматеріализмъ и интеллектуализмъ) и этическихъ (очищенія, экстазъ, 4 рода добродѣтели) ученій, отдѣлилъ умъ отъ перваго начала, внесъ философію въ политеизмъ и создалъ эстетику, какъ самостоятельную дисциплину. Владиславлевъ отрицаетъ эманантизмъ и пантеизмъ Плотина; вообще, метафизическія характеристики не подходятъ къ его религіозно-нравственной системѣ. Самое оригинальное въ Плотинѣ — примѣненіе аналитическаго метода въ метафизикѣ и объединеніе мистицизма съ реализмомъ.

Въ заключеніе отмѣтимъ, что въ 1860-хъ годахъ вспыхиваетъ вновь интересъ къ эстетикѣ Плотина, которой посвящаются работы Фолькманна (Die Höhe d. antik. Aestetik, 1860), Бреннинга (D. Lehre vom Schönen bei Plotin, 1864), Витринги (De egregio, quod in rebus corporeis constituit Plotinus, pulchri principio, 1860), Груккера (De Plotinianis libris etc. — разборъ I 6 и V 8) и Мюллера (Zum Lehre vom Schönen bei Plotin, 1866) [15]).

6. Только что описанный періодъ былъ періодомъ самостоятельныхъ монографій о Плотинѣ. Эти монографіи дали цѣльное представленіе о Плотинѣ и выявили его самостоятельную философскую цѣнность: лишь послѣ Целлера, Кирхнера и Рихтера можно было говорить о философіи Плотина въ ея цѣломъ безъ грубыхъ недоразумѣній. Плотинъ, сказали бы мы, получилъ признаніе, и прежній «платоникъ» и «мистикъ-богословъ» предсталъ какъ авторъ оригинальной и цѣнной философіи. Однако, общія монографіи о Плотинѣ еще продолжали страдать крупными недостатками. Однимъ изъ такихъ недостатковъ являлось, по моему мнѣнію, недостаточно тщательное отношеніе къ тексту Плотина. Одни изъ авторовъ, напр., Целлеръ и Владиславлевъ, «растерзывали» Плотина, навязывая ему ходъ собственной мысли и затушевывая этотъ огромный историко-философскій грѣхъ «сопоставленіями» и собственными связующими «переходами». Другіе изслѣдователи были болѣе осторожны въ обращеніи съ контекстомъ Плотина. Такъ мы видѣли, что Кирхнеръ и Рихтеръ реферируютъ трактаты Плотина. Однако, эти рефераты нельзя назвать вполнѣ удачными. Это — рефераты-пересказы: изслѣдователь почти механически пересказываетъ текстъ Плотина, при чемъ «туманное» обычно имъ опускается. Такимъ образомъ, какъ-разъ то, что должно привлечь особенную энергію изслѣдователя, дипломатически обходилось. Передъ слѣдующимъ поколѣніемъ встала задача, сохраняя методъ реферированія, замѣнить рефератъ-пересказъ рефератомъ-анализомъ. Въ этомъ отношеніи многое сдѣлали Германъ Фридрихъ Мюллеръ и де-Клейстъ. Въ 1867 г. выходятъ «Ethices Plotinianae lineamenta» Мюллера, давшаго за годъ до этого переводъ V 8; въ 1875 г. онъ же даетъ комментированный переводъ III 8, а въ 1882 г. издаетъ «Pl. s. Forschung nach d. Materie». Результатомъ занятій Мюллера являются его новое изданіе «Plotini Enneaden» (1878—80) съ его во многомъ новымъ переводомъ и «Dispositionen zu der drei ersten Enneaden des Plotinos». Въ то же время (1883) де-Клейстъ издаетъ «Plotinische Studien», въ которыхъ дается прекрасный анализъ 4-ой Девятки. Наконецъ, уже въ наши дни (съ 1912 г.) Мюллеръ вновь печатаетъ рядъ анализовъ отдѣльныхъ трактатовъ и проблемъ Плотина. Всѣ эти крайне непритязательные по формѣ анализы крайне цѣнны и, въ боль-

шинствѣ случаевъ, вѣрны по существу, устраняя массу предразсудковъ [16]).

Начиная со второй половины 1890-хъ годовъ интересъ къ Плотину повышается. Изслѣдованіе общихъ проблемъ греческой философіи, напр., о матеріи (Боймкеръ), о логосѣ (Аалль и Гейнце) или о душѣ (Роде) вводило Плотина въ сонмъ общегреческой философіи въ деталяхъ его ученій. Однако, появлявшіеся трактаты, напр., Пизиноса (D. Tugendlehre d. Plot. 1895), Рохолля (Plotin u. d. Chist. 1898) и Шарренбройха (Pl. de pulchro doctrina) мало значительны и по размѣрамъ и по исполненію.

Эпоху въ изученіи Плотина произвелъ во многомъ конгеніальный ему Гартманъ. Подвергнувъ разбору аксіологію Плотина въ «Zur Gesch. u. Begründg. d. Pessimismus», Гартманъ въ «Gesch. d. Metaphysik» (1899) даетъ совершенно новое пониманіе Плотина. По его мнѣнію, Плотинъ объединяетъ религіозно-нравственный и метафизическій интересы, преодолѣвая интеллектуализмъ Аристотеля и замѣняя логической спекуляціей «sinnige Keime, intuitive Aperçus, ahnungsvolle Anläufe, kühne, phantasievolle Träume vor aller Kritik und ohne alle kritische Bewährung» Платона. Религіозный интересъ отличаетъ Плотина отъ стоико-эпикурейской морали, а соединеніе религіи съ теоретической метафизикой — отъ неопиѳагорейцевъ, евреевъ и гностиковъ. Раздѣляя телеолого-панлогическій монизмъ стоиковъ, Плотинъ, вмѣстѣ съ іудействомъ, слѣдуетъ идеалистическому спиритуализму, а своимъ ученіемъ о веществѣ, какъ несуществующемъ, онъ (правда, не совсѣмъ) преодолѣваетъ платоново-аристотелевскій дуализмъ. Въ метафизикѣ Плотинъ рѣшаетъ поставленную скептиками проблему объ апоріяхъ субстанціальнаго плюрализма. Гартманъ основываетъ изложеніе метафизики Плотина на ученіи его о категоріяхъ чувственнаго и умственнаго міра и о единомъ, при чемъ подчеркиваетъ волюнтаризмъ Плотина и отрицаетъ близость его къ христіанскому теизму. Въ изображеніи Гартмана Плотинъ является мыслителемъ, полнымъ огромнаго значенія для послѣдующей европейской философіи.

Памяти Гартмана посвящена работа Древса (Plotin u. d. Untergang d. antik. Weltanschaung, 1907). По мнѣнію Древса, «если Платонъ — величайшій діалектикъ и художникъ, а Аристотель — величайшій ученый, то Плотинъ — величайшій *метафизикъ* среди философовъ древности, можетъ быть, самый великій, о которомъ вообще можетъ сообщить исторія философіи». Будучи родственнымъ неопиѳагорейцамъ, Плутарху, Нуменію и, прежде всего, Филону, Плотинъ отличается отъ нихъ, какъ философски слабыхъ религіозно-практическихъ мыслителей, тѣмъ, что онъ, «ищетъ логическаго обоснованія и оправданія... и ясно ставитъ себѣ

цѣлью теоретически преодолѣть скептическій образъ мыслей своего времени». Основная проблема Плотина: «какъ мыслить бытіе, чтобы познать его вопреки всѣмъ возраженіямъ скептицизма?», а отвѣтъ на эту проблему — его ученіе о духѣ и природѣ, какъ ступеняхъ единаго развитія, результатахъ интуиціи единаго, изъ каковаго ученія слѣдовало существенное тождество бытія и мышленія. Философія Плотина слагается изъ двухъ моментовъ—индуктивнаго восхожденія и дедуктивнаго нисхожденія. Исходя изъ проблемы сущности (ousia), Плотинъ отвергаетъ стоико-эпикурейскій матеріализмъ и натуралистическій плюрализмъ Аристотеля, тѣмъ самымъ восходя къ интеллигибельной дѣйствительности. Здѣсь центральная мысль Плотина: «Das wahrhaft Wirkliche ist das wahrhaft Wirksame», «мышленіе бытія (genetivus objectivus) есть мышленіе бытія (genetivus subjectivus)», иными словами, дѣйствительность есть самоинтуиція интеллекта. Въ этомъ зерно Cogito ergo sum Декарта, монады Лейбница, трансцендентальнаго единства апперцепціи Канта, абсолютнаго я Фихте, тождества идеальнаго и реальнаго Шеллинга, самодвиженія и самоосуществленія понятія Гегеля. По Древсу, Плотинъ «конкретный монистъ» и «отецъ философіи Безсознательнаго». Подобно Гартману, Древсъ подчеркиваетъ волюнтаризмъ Плотина и отдѣляетъ его ученіе отъ христіанскаго ученія о Тройцѣ. Изъ остальныхъ пунктовъ философіи Плотина Древсъ особенно останавливается на ученіи о категоріяхъ, міровой душѣ, психологическихъ процессахъ, этикѣ (ученіе о высшемъ благѣ и средствахъ достиженія его, при чемъ интеллектуальная интуиція отличается отъ экстаза) и эстетикѣ (Плотинъ—«величайшій эстетикъ древности»).

Романтики шеллинго-гартманновскаго направленія вообще усиленно работаютъ надъ Плотиномъ. Въ 1905 г. Киферъ издаетъ переводъ «Enneaden in Auswahl» съ примѣчаніями въ духѣ Гартмана, а Леоп. Циглеръ пишетъ «Der abendländlische Rationalismus und der Eros»; въ 1909 г. Гассе выпускаетъ изслѣдованіе «Von Plotin zu Gothe». Изъ другихъ работъ, которыя менѣе значительны, можно указать работы Голльвитцера (Plotins lehre von d. Willensfreiheit, 1900—1902), Хорста (Vorstudien... von Pl. Aestetik, 1905), и Альверманна (D. Lehre Plotins von d. Allgegenwart d. Göttlichen, 1905), и вновь Голльвицера (Beiträge zur Kritik und Erklärung Plotins, 1909).

Еще Шопенгауэру бросалось въ глаза сходство плотинизма съ апріоризмомъ Канта. Въ новѣйшее время удается намѣтить и конкретныя черты родства Канта съ (англійскимъ) платонизмомъ. Съ другой стороны, сознается конгеніальность Плотина и Гегеля (A. Döring, Plotin u. Hegel, 1906). Легко отсюда понять, что интенсивный интересъ къ

Плотину проявляется и въ «марбургской школѣ» Когена-Наторпа, гдѣ надъ Плотиномъ работаетъ Кассиреръ и Фальтеръ (Beiträge zur Geschichte der J-dee, J. I. Philon und Plotin). Въ соотвѣтствующемъ же духѣ понимаетъ Плотина и Ланцъ («Моментъ спекулятивнаго трансцендентализма у Плотина») [17].

II. Подлинный Плотинъ.

1. Прогрессъ науки въ очень сильной мѣрѣ зависитъ отъ метода, какимъ эта наука пользуется. Поэтому и исторія философіи должна, прежде всего, задуматься о своемъ методѣ. Каковъ же методъ исторіи философіи? Исторія философіи изучаетъ опредѣленные факты — объективно данныя въ исторіи философскія системы. Отсюда первой задачей исторіи философіи является возможно точное наблюденіе этихъ фактовъ, какъ они зафиксированы въ сочиненіяхъ философовъ и свидѣтельствахъ о нихъ современниковъ и потомковъ. Такое наблюденіе, однако, отнюдь не является пассивнымъ воспріятіемъ наблюдаемаго, но анализомъ его. Анализъ сочиненій философовъ — вотъ изъ чего долженъ исходить историкъ философіи.

Этотъ анализъ долженъ опредѣляться не субъективными желаніями изслѣдователя, но объективными свойствами изслѣдуемаго. Изслѣдователь долженъ въ самомъ предметѣ найти основанія для порядка и способа расчлененія изучаемаго предмета. Анализируемыя сочиненія философа сами своимъ текстомъ должны указать историку философіи, въ какомъ порядкѣ вести анализъ, и какія части міровоззрѣнія изучаемаго мыслителя и въ какой послѣдовательности должны выступать.

Такимъ образомъ, совершенно недопустимо, прежде всего, пренебрежительное, поверхностное отношеніе къ «Opera» философа. Если наша первая задача — уясненіе текста въ его полномъ объемѣ, то абсолютно неправильно, когда историкъ философіи (въ первой стадіи своего изслѣдованія) выбрасываетъ изъ поля своего вниманія то или иное, какъ «невразумительное» и «неинтересное». Неясное какъ-разъ и должно стать предметомъ уясненія, а отбрасывать «неинтересное» историкъ философіи имѣетъ столь же права, какъ историкъ литературы — «скучную» повѣсть, а ботаникъ — «некрасивый» цвѣтокъ.

Недопустимъ также произвольно-субъективный распорядокъ отдѣльныхъ частей міросозерцанія философа. Самый текстъ философа долженъ указывать, отъ чего исходитъ его міросозерцаніе и къ чему послѣдовательно идетъ. Изслѣдователю же такъ же позволительно «вымышлять» исходную точку философа и расчлененіе его системы, какъ естествоиспыта-

телю — начало процесса развитія какого-либо явленія и составныя части его. Все это надо не вымышлять, а видѣть, т. е. усматривать изъ контекста философа.

Итакъ, методъ историко-философскаго изслѣдованія (въ первой стадіи) — объективно-аналитическій, при чемъ я дѣлаю удареніе на словѣ *объективный*. Но самое первое условіе объективнаго анализа — точность воспріятія. Безусловно недопустимо для историка философіи, подъ предлогомъ, напр., популяризаціи философа, прибѣгать къ принципіальному измѣненію его текста и его основныхъ понятій. Вотъ почему мы назвали бы предлагаемый методъ *консервативнымъ* (въ буквальномъ смыслѣ слова). И мы рѣшительно настаиваемъ, что лишь объективный и консервативно-точный анализъ фактическаго контекста философа является единственно научнымъ методомъ изученія его. Тотъ, кто этимъ методомъ не пользуется, выдумать можетъ даже весьма привлекательнаго «своего» философа, но не въ силахъ понять философа, какъ онъ есть.

Мы находимся сейчасъ въ первой стадіи научнаго изученія Плотина, относительно котораго, какъ мы видѣли въ предшествующей главѣ, такъ сильно фантазировали предшествующіе философы. Намъ далеко еще до «исчерпывающихъ» работъ о Плотинѣ, которыя могутъ быть лишь въ концѣ изученія, а не теперь, когда даже самый текстъ его и философски и даже филологически неудобочитаемъ. Поэтому самая полезная задача для современныхъ изслѣдователей — объективно-точный анализъ трактатовъ Плотина. Мы должны быть скромными, какъ добросовѣстные ученые, и признать, что очередная задача сейчасъ въ сильной мѣрѣ лишь черновая и подготовительная работа, безъ которой въ дальнѣйшемъ немыслима никакая другая. Мы считаемъ, что, при современномъ состояніи знаній о Плотинѣ, рекомендуемый Владиславлевымъ «методъ сличенія», столь процвѣтающій у Целлера, Древса и др. и доведенный до абсурда у Фальтера и Ланца, есть методъ «растерзанія» философа и методъ «произвольной мозаики» изъ сочиненій его. Въ сегодняшній день пріемлемъ лишь методъ «реферированія», которому слѣдовали Рихтеръ, де-Клейстъ и Мюллеръ. Но задача такого реферированія — не популярное и интересное изложеніе, каковое не можетъ быть главной цѣлью научнаго изслѣдованія. Поэтому методъ «популярнаго изложенія», напр., у Кирхнера или Рихтера, долженъ отойти въ область преданій. Единственно полезный и пріемлемый сейчасъ методъ — анализъ и комментарій, послѣ котораго текстъ Плотина долженъ стать логически вполнѣ яснымъ. Если мы примемъ во вниманіе, насколько Плотинъ и сейчасъ «труденъ» и «теменъ», мы поймемъ, какъ почетна и необходима очередная задача плотиновѣдѣнія. Прежде, чѣмъ разсуждать о Плотинѣ, надо

сумѣть (что не очень легко) понять его съ точностью до абзаца (въ идеалѣ — до каждой отдѣльной строки).

Но пока мы отъ такой точности весьма далеки. Пока нѣтъ точности не только въ строкахъ и абзацахъ, но даже, какъ мы не разъ видѣли, въ сплошныхъ трактатахъ. Примѣръ хотя бы послѣдняго переводчика Кифера ярко свидѣтельствуетъ, какъ и сейчасъ абсолютно не понимаютъ даже общаго смысла нѣкоторыхъ главъ и трактатовъ Плотина, при томъ весьма важныхъ (о точности русскаго перевода-фантазіи Малеванскаго и не приходится говорить). Но этого мало: искажены даже основные термины Плотина. Такъ, напримѣръ, иногда передаютъ «Единое» (Hen) черезъ «Всеединство», тогда какъ у Плотина всеединствомъ является умъ, а единое — абсолютно (haplōs) единое; далѣе, переводятъ «Умъ» (Nous) часто черезъ «Духъ» (Geist), чѣмъ Плотинъ спиритуализируется, тогда какъ умъ и духъ, ясно, совершенно различныя понятія въ античномъ мірѣ (духъ=pneuma=spiritus, иногда animus; умъ=nous=intellectus, intellegentia, mens); затѣмъ, какъ мы отмѣчали, смѣшиваютъ eidos и idea, совершенно даже не пытаясь переводить ихъ раздѣльно и буквально (eidos=видъ; idea=зрѣлище; во всякомъ случаѣ, forma и species, но не загадочное Idee, idea, идея) и, тѣмъ самымъ, оперируя энигматическимъ словамъ, а не имѣющимъ реальное содержаніе понятіемъ при чемъ даже не смущаются тѣмъ, что Плотинъ *доказываетъ* ихъ тождество; далѣе, «разсудокъ» (logos=разсужденіе, т.-е. слово, разсудокъ=verbum, ratio) передаютъ почти всегда черезъ «разумъ» (Vernuft), абсолютно игнорируя его дискурсивную (преимущественно словесную) и производную (отъ ума) природу; наконецъ, «сущность» (ousia=essentia=суть, откуда и понятна ея связь съ проблемой истинно существующаго, такъ какъ суть=подлинность, какъ сущее (on)=настоящее, истинное даже въ русск. яз.) передаютъ черезъ «субстанцію», не смущаясь тѣмъ, что субстанція=hypostasis, а сущность=умственнымъ видамъ вещей, и что понятія «основаніе, подставка» не то, что понятія «суть, подлинность»: первое — принципъ (archē), а второе — истина (alētheia). Чтобы не загромождать нашего списка, напомнимъ еще обычный переводъ «pronoia» черезъ «провидѣніе» (а не «промыслъ»), существованіе котораго Плотинъ какъ-разъ опровергалъ, упорное избѣганіе ассоціацій «мастеръ дѣлаетъ» (dēmiourgos poiei), замѣняемыхъ креаціонистическимъ «Создатель творитъ» и частый переводъ hypokeimenon черезъ іоническій «субстратъ» (а не субъектъ). Подобными примѣрами можно загромоздить еще нѣсколько страницъ, но и приведенные ярко показываютъ, что нѣтъ почти ни одного термина въ философіи Плотина, который бы не былъ извращенъ, *часто тенденціозно* («духъ»; «Логосъ=Разумъ, а не дискурсивная способность»; «прови-

дѣніе»; «создатель»; «субстанція»). Примѣры эти доказываютъ и еще одно: сейчасъ дай намъ Богъ расчистить только лѣса въ философіи Плотина, а не мечтать воздвигать законченныя зданія [1]). Какъ хорошо будутъ понимать Плотина, когда будутъ понимать его буквально!

Но методъ объективно-консервативнаго анализа отдѣльныхъ трактатовъ все же стоитъ передъ двумя возраженіями. Прежде всего, какъ быть тогда съ избѣганіемъ повтореній и сопоставленіемъ противорѣчій? Въ главѣ о ноологіи Плотина я, надѣюсь, показалъ, что многія «повторенія» у Плотина — мнимыя повторенія; лишь въ ученіи о міровой душѣ и въ описаніи блага Плотинъ, дѣйствительно, повторяется, но, я бы сказалъ, эти повторенія весьма типичны: Плотинъ въ первомъ случаѣ отдѣляется отъ современныхъ ему платониковъ, а во второмъ—удовлетворяетъ свою любовь къ абсолюту; остальныя же повторенія рѣдки. Что же касается противорѣчивыхъ мѣстъ у Плотина, то я ихъ не нашелъ и склоненъ думать, что обиліе ихъ у нѣкоторыхъ изслѣдователей Плотина (хотя, правду сказать, о существованіи этихъ противорѣчіяхъ, скорѣе, просто говорятъ, чѣмъ показываютъ и сопоставляютъ ихъ) объясняется противорѣчіемъ текстовъ Плотина тенденціозной апперцепціи изслѣдователей.

Но, продолжаютъ возражать намъ, не дастъ ли нашъ методъ лишь конгломерата случайно связанныхъ другъ съ другомъ текстовъ и мыслей. По мнѣнію Древса, сочиненія Плотина «Gelegenheitschriiften», и всѣ значительные изслѣдователи Плотина, напр. Целлеръ, были правы, когда «они извлекли главныя мысли философа изъ различныхъ сочиненій его, подвели ихъ подъ опредѣленную точку зрѣнія и такъ систематически соединили собранное въ единое цѣлое». Правда, тутъ же онъ вынужденъ признать, что «этимъ внесется чуждый самому философу моментъ въ изложеніе его взглядовъ». И это, конечно, правда. Философію Плотина начинаютъ съ гносеологіи или, чаще всего, съ метафизики его. Нечего и говорить о томъ, насколько гносеологическій интересъ не централенъ у Плотина, не написавшаго ни единаго трактата въ духѣ обычной гносеологіи. Но мало чѣмъ лучше обстоитъ дѣло и съ метафизикой. Здѣсь сразу же мы наталкиваемся на рядъ историко философскихъ курьезовъ: 1) одни (Ибервегъ, Рихтеръ, Киферъ и нѣк. др.) начинаютъ «метафизику» III 8. т.-е. натурфилософскимъ трактатомъ, необычайно популярнымъ въ эпоху Шеллинга, но абсолютно непонятнымъ для впервые приступающаго къ Плотину (бо́льшая часть его занята описаніемъ видотворчества матеріи черезъ стремленіе къ созерцанію растительной природы міровой души, чего не поняли и многіе изслѣдователи Плотина) и уже предполагающимъ знакомство съ основными понятіями Плотина. 2) другіе (большинство) начинаютъ «метафизику» ноологіей, удовлетво-

ряя этимъ историческую традицію о Троицѣ и свои гносеологическіе вкусы, но не будучи въ силахъ начать прямо съ «единаго» и безнадежно путая ноологію съ генологіей (образцы такой путаницы у Целлера и, особенно, у Рихтера буквально на каждой соотвѣтствующей страницѣ). Но, самое главное, такое изложеніе буквально «превратное», т.-е. обратное тому методу «восхожденія», который господствуетъ почти во всѣхъ трактатахъ Плотина. Поэтому рядъ писателей, какъ мы видѣли, начинаетъ съ индукціи, но въ весьма робкихъ и скромныхъ размѣрахъ. Мы же сдѣлали любимый методъ Плотина нашимъ собственнымъ методомъ, и тогда «случайная» связь «случайныхъ» трактатовъ у Порфирія стала систематическимъ единствомъ мыслей Плотина, принятымъ его школой [2]).

2. Изъ всѣхъ методовъ тотъ наилучшій, который наилучше оправдываетъ себя въ дѣлѣ. По отношенію къ Плотину тотъ методъ наилучшій, который, не внося ничего чуждаго и призваннаго, наилучше объединяетъ мысли Плотина, минимально нарушая контекстъ трактатовъ и историческую традицію. Таковъ-ли нашъ методъ? Какого Плотина онъ намъ далъ?

Міросозерцаніе Плотина исходитъ изъ вопроса, что такое человѣкъ. По мнѣнію Плотина, надо различать человѣка, какъ «животное» и «истиннаго человѣка». Этотъ истинный, внутренній человѣкъ, подлинное наше я есть душа, умъ. Отсюда отвѣтъ на вопросъ, какой жизнью долженъ жить человѣкъ: онъ долженъ жить жизнью чистой души, обращенной къ уму и богоподобной. Къ такой жизни ведутъ человѣка музыка, эротика и философія. Въ этой максимально совершенной внутренней интеллектуальной жизни мудреца, или идеальнаго человѣка, все счастье человѣка, которое ничуть не зависитъ отъ внѣшнихъ условій, даже отъ своей продолжительности. Эта жизнь состоитъ въ созерцаніи красоты и постепенномъ восхожденіи отъ безобразія къ оформленному, имѣющему «видъ» тѣлесно-прекрасному и, далѣе, отъ вида прекрасныхъ тѣлъ къ прекраснымъ поступкамъ и прекрасной душѣ, а отъ нея къ абсолютно-красивому—уму и, наконецъ, къ источнику красоты—добру, высшему благу. Это потустороннее начало—цѣль всеобщаго стремленія. Къ нему стремится все существующее, всѣ вещи, все живое и имѣющее умъ. Все стремится къ нему и бѣжитъ отъ зла. Зло, это—матерія. Оно не является положительной реальностью: оно лишь недостатокъ и отсутствіе добра, его ирреальная антитеза. Погружаясь въ міръ матеріи, душа, безгрѣшная въ себѣ, слабѣетъ, и эта слабость свѣта души во мракѣ матеріи—наши пороки, недостатки добра. Но если жизнь въ тѣлѣ—зло, тогда бѣгство «отсюда» на милую родину къ отцу «тамъ»—наша нравственная заповѣдь. Это бѣгство не надо понимать какъ физическое самоубійство: нѣтъ, оно—въ совершенствѣ души, или «внутренняго человѣка» въ этомъ мірѣ.

Что такое нашъ міръ? Онъ рѣзко распадается на 2 части: небесную и подлунную. Въ подлунномъ мірѣ царитъ законъ всеобщаго измѣненія, небесный же космосъ вѣченъ. Онъ — живое существо, состоящее изъ чисто-огненнаго тѣла и дающей ему жизнь и движеніе небесной души. Эта душа, пространственно не смѣшиваясь съ нимъ, объемлетъ его повсюду и, вѣчно стремясь къ міру ума, производитъ круговращеніе неба. Какъ же вліяетъ небесный міръ на подлунный? О какомъ-либо специфическомъ вліяніи небесныхъ свѣтилъ на насъ не можетъ быть и рѣчи; есть только всеобщая связь всѣхъ міровыхъ явленій, «соаффекція», сочувствіе всѣхъ отдѣльныхъ частей живого космическаго цѣлаго. Что же представляютъ собой тѣла нашего матеріальнаго міра? Они—соединеніе матеріи съ тѣмъ или инымъ видомъ. Матерія, какъ субъектъ и пріемникъ видовъ тѣлъ, нетѣлесна, безкачественна и безколичественна и, какъ таковая, будучи «пустой», неопредѣленной, познается лишь посредствомъ аналогіи съ сущимъ, какъ другое, чѣмъ то, т.-е. какъ ирреальное, злое, безобразное и ложное. Ирреальность матеріи надо понимать, какъ вѣчную потенціальность, лишенную силы и развитія: матерія актуально не существуетъ и не знаетъ прогресса. Она—вѣчная возможность, въ которую извнѣ привходятъ виды и понятія міровой души, и, такимъ образомъ, тѣло въ своихъ качествахъ опредѣляется активными понятіями (логосами) души, и тѣлесныя качества—«тѣнь» этихъ понятій, чисто внѣшне (не смѣшиваясь) сочетающаяся съ «подлежащимъ» (субъектомъ-матеріей). Такой взглядъ на матеріальный міръ чуждъ мысли о плохомъ мастерѣ міра, прихотливой восточной фантастики, восточныхъ суевѣрій и аскетическо-мистической морали, основанной на полномъ презрѣніи къ міру: правда, тѣлесный міръ только «подобіе», но подобіе красоты, истины и, въ конечномъ счетѣ, добра.

Въ мірѣ «безпричинное непріемлемо». Но всеобщая причинность не есть роковая судьба. Надъ міромъ царитъ необходимость только лишь постольку, поскольку міръ матеріаленъ. Вообще же міръ опредѣляется умомъ, и въ опредѣленіи чистой души черезъ умъ — свобода души. Вся вселенная причастна уму и разсудку, и, поскольку умъ владычествуетъ надъ матеріей, міръ есть гармонія. Міръ не абсолютно идеаленъ, но, какъ цѣлое, онъ прекрасенъ, ибо, хотя міръ и не созданъ по замыслу провидѣнія, все же умъ первѣе вселенной, и вселенная, какъ цѣлое,—подобіе его. Въ этомъ смыслѣ, міръ опредѣляется промысломъ, и даже зло получаетъ смыслъ въ цѣломъ міра, а для насъ зло—объектъ борьбы, въ которой развиваются наши силы, ибо міръ—арена борьбы, а мы—атлеты на этой аренѣ, исполняющіе военный танецъ. Но въ этой игрѣ на жизненной сценѣ, все же, участвуетъ лишь внѣш-

няя тѣнь человѣка. Наша жизнь руководится высшимъ; она опредѣляется нашимъ высшимъ характеромъ, или нашимъ божествомъ, Любовью (Эротомъ) къ красотѣ и интеллектуальному, являющейся нашей (и даже космической) «активностью къ добру». Эта активность, или дѣйственность, наполняетъ собой всю жизнь души, такъ какъ нетѣлесное не аффицируемо (поэтому, съ другой стороны, не аффицируема и матерія, но не какъ активность, а какъ вѣчно потенціальное). Послѣдовательная смѣна моментовъ дѣятельности міровой души и создаетъ «прежде» и «потомъ» міра. Такъ вѣчная душа въ своей дѣятельности «овременила» міръ. Что же побуждаетъ душу дѣйствовать?—Стремленіе созерцать умъ. Природа, т.-е. низшая, производящая потенція міровой души, стремится къ созерцанію и въ своей интуиціи получаетъ отъ высшаго міра виды, но такъ какъ ея интуиціи смутны и слабы, то изъ нихъ «какъ бы выпадаютъ линіи тѣлъ». Такъ «видотворитъ», «дѣлаетъ виды» или мертвые разсудки (понятія) тѣлъ дѣйствіемъ своихъ сѣменныхъ разсудковъ (понятій) слабо созерцающая умственные виды Physis.

Міровая душа едина, но наши души не являются частями ея, какъ едина и наша душа, но отдѣльныя потенціи ея не суть части ея. «Душа не имѣетъ частей»: она какъ таковая, есть единство потенцій. Однако, будучи единствомъ въ себѣ и въ отношеніи къ вселенной, какъ цѣлому (міровая душа), душа становится множественной, поскольку она начинаетъ заботиться объ отдѣльномъ тѣлѣ и погружается въ него (индивидуальная душа). Въ этомъ погруженіи въ индивидуальное тѣло и дерзкомъ обособленіи отъ души вообще и состоитъ самоутвержденіе индивидуальной души, представляемое какъ постепенное проникновеніе отдѣльнаго луча общаго свѣта съ неба въ темный воздухъ, при чемъ, послѣ смерти, душа вновь возвращается «туда» къ общей душѣ, если только ея не постигнетъ возмездіе за земную неправедную жизнь въ видѣ новаго воплощенія. Но не только люди обладаютъ душой: имѣютъ души и животныя и растенія, одушевлена и земля, обладаютъ душой, притомъ чистой и идеальной, не вѣдающей времени и связаннаго съ нимъ воспоминанія, и небесныя свѣтила.

При этомъ вся эта душевная жизнь, разлитая во вселенной, образуетъ единство, связанное общимъ сочувствіемъ, которымъ объясняются вполнѣ естественно явленія мантики и магіи. Что же такое душа? Душа есть, въ большей или меньшей мѣрѣ, активность, дѣйственность, энергія, и всѣ психическіе процессы должны объясняться не посредствомъ теоріи воспріятія и сохраненія пассивно получаемыхъ впечатлѣній, но ихъ надо разсматривать какъ активные процессы души. Душа есть активность, направленная на познаніе тѣлеснаго, и въ этомъ смыслѣ душа—разсудокъ, но разсудокъ дѣйственный, руководящій жизнью нашего организма.

Такое энергетическое пониманіе души упраздняетъ обычныя пространственно-матеріалистическія представленія о душѣ, затрудняющія пониманіе проблемы безсмертія души, вхожденія ея въ тѣла и единства ея.

Итакъ, индивидуальная душа—отступница, забывшая о своей родинѣ. Но ея долгъ — вспомнить, какого она рода и достоинства. Для этой цѣли она, посредствомъ гесюхіи, должна возсоединиться съ «великой душой». Тогда она, существующая какъ разсудокъ, оперирующій представленіями, пойметъ, что ея разсудокъ — лишь образъ ума: самопознаніе разсудка ведетъ душу къ познанію ума. Этотъ умъ энергетически описываемый какъ единство мыслящей мысли и мыслимыхъ мыслей, предполагаетъ первое единство. Такимъ образомъ, мы получаемъ три первоначальныхъ «подставки», основы (субстанціи): единое, умъ, душа, каждая изъ которыхъ, мыслимая какъ дѣйственность, энергія, «идетъ впередъ» и производитъ «худшую» энергію или дѣйственность. Мы познали уже душу, и теперь очередь за умомъ. Подлинная жизнь множественно-единаго ума — самосознаніе, которое говоритъ уму, что онъ есть множественность своихъ объективъ, но такая множественность, которая предполагаетъ единство. Это единство, какъ то, что являетс основой самопознающаго ума, «потусторонне уму и сути». Суть, истина имманентна уму и внутренне присуща ему, такъ какъ нѣтъ умственныхъ предметовъ внѣ ума, ибо нѣтъ истинныхъ мыслей внѣ истинно мысли. Но до ума данъ, все же, отецъ истины, т. е. та потусторонняя монада, которая обусловливаетъ самопознаніе ума и познается путемъ сосредоточеннаго умозрѣнія, какъ всеобъемлющее трансцендентное благо, лишенное логическихъ опредѣленій и даже мысли. Мышленіе безчисленнаго числа умственныхъ видовъ, прообразовъ оформленныхъ матеріальныхъ тѣлъ, присуще только уму, и такъ какъ видъ есть, съ одной стороны, красивое, а умъ, съ другой стороны, есть совокупность видовъ, то умъ есть красота. Такимъ образомъ, прообразъ для всего прекраснаго въ чувственномъ мірѣ и мірѣ искусства есть міръ истины, ума и красоты, при чемъ послѣдній міръ мыслится какъ міръ дѣйственности, дѣйствительности и видовъ, а умъ представляется мастеромъ («деміургомъ») вселенной, какъ «подобія» умственнаго міра.

Если умственный міръ есть прообразъ чувственнаго міра, то тѣ роды, подъ которые мы подводимъ все разнообразіе умственныхъ предметовъ, суть прообразы родовъ чувственныхъ вещей. Умственный міръ есть взаимопроникающее единство сущаго, тождественности и различности, неподвижности и дѣйственности; чувственный міръ - отношенія тѣлъ, качества, количества и движенія. Въ основѣ единства всего чувственнаго міра лежитъ повсюду присутствующая и дѣйствующая единая міровая душа, а въ основѣ единства всего существующаго лежитъ по-

всюду присутствующее первое единое. Такъ постепенно міръ множественнаго (матеріальный міръ), міръ единства и множественности (психическій міръ) и міръ множественно-единаго (интеллигибельный міръ ставятся въ отношеніе къ «просто единому», при чемъ ни многочисленность вещей, ни множество умственныхъ видовъ не препятствуютъ ученію о единомъ. Это единое мыслится какъ абсолютное благо и абсолютная активность, или воля, при чемъ, однако, мы не должны забывать трансцендентность высшаго бога. Богъ «по ту сторону ума» и, какъ таковой, можетъ быть сознаваемъ не путемъ логическаго предицированія, но лишь посредствомъ мистическаго соприкосновенія съ нимъ. Такое соприкосновеніе съ источникомъ энергіи, жизни, истины и красоты, благомъ, какъ таковымъ, есть высшее наслажденіе и высшая цѣль. Страстная любовь къ богу, какъ источнику свѣта, и страстное стремленіе богоуподобиться черезъ мистическое сліяніе съ повсюду присутствующимъ богомъ—альфа и омега философіи Плотина.

Таковая подлинная философія Плотина, какъ она развивается, начиная съ I 1 и кончая VI 9. Является ли это случайной связью случайныхъ трактатовъ, есть ли здѣсь систематическое единство, оправдалъ ли себя нашъ методъ, предоставляемъ судить читателю [3]). Если да, тогда всякое привнесеніе точки зрѣнія изслѣдователя, какъ привнесеніе чуждаго самому философу момента въ изложеніе его взглядовъ, излишне. Такимъ «привнесеніемъ» мы обязаны тѣмъ, что до сихъ поръ имѣли не подлиннаго Плотина, но псевдо-Плотиновъ. Чтобы имѣть подлиннаго Плотина, нужно не говорить за Плотина, но добиваться, чтобы онъ заговорилъ [4]).

3. Предпосылкой нашего метода является логическое единство содержанія трактатовъ Плотина. Но эти трактаты написаны въ различные періоды. Поэтому логически вполнѣ правомѣренъ и иной методъ: сгруппировать трактаты по хронологическимъ періодамъ и уловить логическое единство въ трактатахъ каждаго отдѣльнаго періода на основаніи сличенія текстовъ ихъ. Тогда наше изслѣдованіе разбилось бы на три части: 1) обращеніе къ познанію душевнаго міра; 2) умственный и чувственный міръ; 3) смыслъ бытія. Отдѣльными главами первой части тогда были бы: 1) путь восхожденія (черезъ красоту I 6 къ добру VI 9 посредствомъ (самоубійство исключается I 9) богоуподобленія I 2 путемъ діалектики I 3; 2) тѣлесный міръ (матерія II 4 и тѣло II 6); 3) душа (имматеріальность и безсмертіе IV 7, связь съ тѣломъ IV 8, душа и міръ II 2 и единство Души IV 1—2 и 9) и ея опредѣленіе черезъ умъ (фатумъ III 1 и власть надъ душой высшаго III 4); 4) умъ (умственный міръ, какъ прообразъ V 4, 1, 2, III 9: іерархія трехъ начальныхъ субстанцій V 1, 2). Вторая часть распалась бы на такія главы:

1) углубленіе ученія о душѣ (апоріи Порфирія IV 3—5; міровая душа и physis III 6—8; ощущеніе и память IV 6); 2) углубленіе ученія объ умѣ (красота V 8, діада V 5 и потусторонняя монада V 6); 3) метафизика (VI, 1—8); 4) ученіе о чувственномъ мірѣ (II 5, 8, 7, 1, 9). Третья же часть была бы такой: 1) смыслъ бытія (о промыслѣ III 2—3, II 3; о добрѣ и злѣ I 7, 8) и цѣль жизни (счастье I 4, самопознаніе V 3, Эротъ III 5, назначеніе человѣка I 1).

Однако, приведенный планъ имѣетъ лишь предварительное значеніе. Сличеніе отдѣльныхъ трактатовъ, хронологически близкихъ, позволитъ обнаружить въ нихъ и бо̀льшія единства. Такъ, напримѣръ, можно объединить смежныя въ хронологическомъ каталогѣ Порфирія VI 9, V 1, V 2, II 4, далѣе III 9, II 2, III 4, далѣе II 6 и V 7, потомъ III 8, V 8, V 5, II 9 и т. д. Возможенъ цѣлый рядъ и иныхъ сочетаній, которыя, пожалуй, внесутъ сильныя измѣненія въ составленную нами предварительную схему. Но здѣсь, при болѣе тщательномъ изученіи, насъ можетъ постичь и неудача: хронологическая связь отдѣльныхъ трактатовъ, повидимому, вполнѣ случайна. Это и явилось главной причиной неудачи кирхгоффовскаго изданія Плотина. Также обречена на неуспѣхъ попытка объединять небольшія группы смежныхъ трактатовъ. Все это побуждаетъ насъ, признавая хронологическій методъ объективно правомѣрнымъ, признать его практически, для выявленія логическаго единства міросозерцанія Плотина, малоплодотворнымъ.

Однако, мы не отбрасываемъ его совершенно, такъ какъ, въ качествѣ подсобнаго метода, онъ можетъ, все же, дать извѣстныя указанія. Именно, мы видимъ, что онъ указываетъ на слѣдующее движеніе мысли Плотина: путь восхожденія, матерія, душа, умъ, метафизика, чувственный міръ и смыслъ и цѣнность его. Это указаніе подтверждаетъ, въ общемъ, нашу схему: назначеніе человѣка, матеріальный міръ и природа, душа, умъ, единое въ его отношеніи къ міру. Такимъ образомъ, въ основѣ развитія мысли Плотина, если эта мысль, дѣйствительно, не явилась къ началу его литературной дѣятельности сложившейся, логически лежитъ принятая нами схема. Наша схема—логическая послѣдовательность, не расходящаяся съ тѣми предпосылками, которыя лежатъ въ основѣ хронологической послѣдовательности. Тѣмъ не менѣе, все же, извѣстныя расхожденія существуютъ. Въ этихъ случаяхъ хронологическій методъ можетъ быть иногда хорошимъ коррективомъ. Такъ, мы приняли его во вниманіе при расположеніи изложенія трактатовъ IV, извлекли изъ него рядъ выводовъ по отношенію къ V и VI, на основаніи его начали изложеніе II съ ученія о матеріи, а въ изложеніи I ученіе о счастьи поставили въ связь съ ученіемъ о благѣ; наконецъ, краткость изложенія III съ обильными экскурсами объясняется

имъ же [5]). Словомъ, мы должны пользоваться и хронологическимъ методомъ, но какъ не основнымъ, ибо насъ интересуетъ логическая связь, а не историческая случайность въ міросозерцаніи Плотина, но какъ подсобнымъ, дающимъ намъ для нашего анализа рядъ цѣнныхъ коррективовъ, ибо исторія мысли часто хорошо выявляетъ и логику мысли [6]).

4. Объективно-консервативный анализъ, восполняемый данными хронологическихъ наблюденій, даетъ возможность болѣе или менѣе *научной* реконструкціи міросозерцанія Плотина. Но недостаточно только реконструировать: анализирующее описаніе должно смѣниться сравнительно-историческимъ изслѣдованіемъ. Второй моментъ историко-философской работы—сравнительно-генетическій методъ.

Сравнительно-генетическій методъ и сейчасъ широко популяренъ въ исторіи философіи, но, къ сожалѣнію, въ худшей своей разновидности. Эту разновидность даннаго метода я бы назвалъ *апріорнымъ* сравнительно-генетическимъ методомъ. Формулировать сущность его можно слѣдующими примѣрами: 1) скептики усомнились въ существующихъ видахъ познанія, Плотинъ же выставилъ новый видъ познанія, слѣд., Плотинъ отвѣчалъ скептикамъ; 2) Аристотель училъ о высшемъ благѣ, о благѣ же учитъ и Плотинъ, слѣд., Плотинъ зависитъ отъ Аристотеля. Апріорный сравнительно-историческій методъ основанъ на *общемъ логическомъ* сходствѣ *общихъ* идей двухъ мыслителей. Поверхностность сравненія и произвольное отношеніе къ историческимъ фактамъ—главные пороки его, и только лѣнь и привычка къ апріористическому мышленію еще до сихъ поръ привлекаютъ къ нему изслѣдователей.

Мы всячески должны настаивать на *эмпирическомъ* сравнительно-генетическомъ методѣ. Этотъ методъ исходитъ изъ зафиксированныхъ въ сочиненіяхъ фактовъ философской мысли и сопоставляетъ эти *факты* во всѣхъ ихъ *деталяхъ*. Но даже когда обнаружено сходство между этими фактами, то простое «similitudo» или «post hoc» абсолютно еще не означаетъ «propter hoc»: только изъ того, что ученіе А похоже на ученіе В и было послѣ него, еще не слѣдуетъ, что А взялъ свое ученіе у В; это надо еще доказать. Словомъ, мы хотѣли бы, хотя бы по отношенію къ Плотину, замѣнить современное столь частое поверхностное и фактически необоснованное суесловіе историковъ философіи приблизительно тѣмъ, что филологи называютъ «изслѣдованіемъ источниковъ», съ той лишь разницей, что мы, сопоставляющіе мысли системы міросозерцанія, а не слова, будемъ особенно остерегаться «цитатоѣдства», да, кромѣ того, намъ окажутся, какъ увидимъ ниже, полезными не только пункты сходства, но и пункты отклоненія.

Научный (по методу отыскиванія причиннаго отношенія между

двумя фактами философской мысли) анализъ источниковъ Плотина пока только въ зародышѣ. Поэтому дѣлать видъ всезнаекъ врядъ-ли есть нужда: признакъ хорошаго ученаго — знать, чего и гдѣ онъ не знаетъ, и «nescio» въ устахъ историка философіи иногда можетъ быть столь же плодотворнымъ, какъ и «scio», во всякомъ случаѣ, плодотворнѣе общихъ замѣчаній» о генезисѣ Плотина тѣхъ изслѣдователей, которые «nesciunt», что хороши только тѣ общіе замѣчанія, которыя слѣдуютъ (и съ крайней осторожностью) изъ частныхъ. Вопреки имъ мы заранѣе предупреждаемъ читателя, что наши выводы будутъ сравнительно скудными и проблематичными [7]).

5. Плотинъ—платоникъ. Это общепризнано. Но насъ интересуютъ детали зависимости Платйна отъ Плотона. Выяснить этотъ вопросъ крайне трудно. Главную причину этого я вижу въ томъ, что мы продолжаемъ до сихъ поръ мудрить надъ Платономъ и до сихъ поръ не понимать его: каково отношеніе между богомъ, умомъ, мастеромъ и «идеей блага»? что такое «идея» и «эйдосъ»? что такое несуществующее? Расшифрованы ли «Софистъ» и «Парменидъ»? Не затрудняетъ ли насъ какъ-разъ самое важное въ «Филебѣ» и «Тимеѣ»? И развѣ именно эти діалоги, а также «идеологія» «Республики» и «Федра» не главнѣйшій матеріалъ для сравненія Плотина съ Платономъ? Пока мы не будемъ имѣть «понятаго Платона», мы не сможемъ основательно сравнивать извѣстнаго Плотина съ неизвѣстнымъ Платономъ. Мы хорошо узнаемъ Плотина только тогда, когда будемъ знать Платона.

Но, все-таки, кое-какіе шаги необходимо дѣлать и сейчасъ. Въ своемъ изслѣдованіи я не могу отвлекаться на экскурсы для Платона и вынужденъ итти отъ Плотина. Я прибѣгаю къ гипотезѣ, что Платонъ и Плотинъ употребляли греческія слова въ одномъ и томъ же словесномъ смыслѣ, т. е. что, если, напр., у Плотина eidos=видъ, то и у Платона мы будемъ переводить такимъ же образомъ. Предположивъ, что у нихъ *словесно* (а не логически) терминологія совпадаетъ, я укрѣпился, далѣе, въ своемъ предположеніи, когда смогъ всѣ нужныя для сопоставленій мѣста у Платона перевести указаннымъ образомъ безъ затрудненій. При этомъ предположеніи удалось получить нѣсколько выводовъ.

Мы констатировали, что исходный пунктъ Плотина—мораль. Этическіе трактаты его хронологически могутъ быть собраны въ 2 группы (6, 9, 2, 3; 5, 4, 8, 1, 7). Тема первыхъ — путь къ добру; тема вторыхъ — счастье и зло. Тамъ — путь, здѣсь — цѣль. Всѣ темы первой группы (кромѣ фрагментарнаго I 9) внушены Платономъ: I 6 — ср. «Пиръ» (и «Федръ»); I 2—ср. «Θеэтета», «Федона» и «Государство»; I 3 — ср. «Федра». Мы видѣли, что и разработка ихъ платонова же. Итакъ, исходная точка міросозерцанія Плотина—путь къ добру, мысли-

мый въ терминахъ платонизма. Что же касается второй группы, то I 9, опредѣляющій конечную цѣль, благо и счастье, написанъ на тему «Государства»; изъ остальныхъ же болѣе близокъ къ «Филебу» Платона I 4 (счастье) своей діалектической (а не описательной) частью, а I 8 и, особенно, I 5 непосредственно изъ Платона своихъ основоположеній не берутъ. Итакъ, ученіе о благѣ и (отчасти) о счастьи также взято у Платона. Такимъ образомъ міросозерцаніе Плотина исходитъ изъ ученія Платона о путяхъ и цѣляхъ философской жизни.

Выйдя изъ морали «Θеэтета», «Федра», «Государства», «Пира» и «Филеба», Плотинъ переходитъ къ ученію о матеріи, въ которомъ исходитъ изъ «Тимея», и ученію о качествахъ матеріи, въ которомъ возможно найти сходство съ взглядами «Парменида», и «Филеба»; наконецъ, II 2 (міровая душа) сближается съ «Тимеемъ» и (отчасти) «Законами». Однако, здѣсь уже *не слѣдованіе* идеямъ Платона, но *развитіе* ихъ. Въ трактатахъ второго періода (5, 9, 8, 7, 1), кромѣ II 1 и 9, мы имѣемъ лишь обостреніе развитія общихъ идей Плотина (различіе чувственнаго и умственнаго міра II 5; тѣлесность, какъ основа качества, есть видъ II 7), но не непосредственное вліяніе; въ II 9 мы имѣемъ частичныя попытки сравнительно ортодоксально и раціоналистически понимать Платона, а II 1 (космосъ) есть какъ-бы комментарій къ извѣстнымъ мѣстамъ «Тимея». Наконецъ, II 3 отводитъ много мѣста раціонализаціи ученія Платона о Мойрахъ (9;15). Итакъ, въ своемъ ученіи о тѣлесномъ мірѣ Плотинъ исходитъ изъ представленій «Тимея» о матеріи, космосѣ и міровой душѣ, послѣдовательно развивая, примѣняя къ новымъ проблемамъ и обостряя ихъ, при чемъ его пониманіе Платона тяготѣетъ къ раціонализму. Платонъ *далъ* Плотину представленіе о космосѣ и міровой душѣ и *внушилъ* ему ученіе о матеріи (и злѣ — I 8).

Въ началѣ своей дѣятельности Плотинъ интересовался болѣе всего проблемой души. До конца своей жизни (I 1) онъ оставался вѣрнымъ платоновой антропологіи «Государства». «Федръ» же и «Тимей» легли въ основу ученія о вхожденіи души въ тѣло и ея посмертной судьбѣ, а также — ученія о единствѣ и дѣлимости міровой души, при чемъ и здѣсь замѣчается опредѣленная *тенденція* развивать Платона въ извѣстномъ направленіи и раціонализировать его. Однако нельзя не отмѣтить, что цѣлый рядъ страницъ и мыслей обширной психологіи Плотина стоитъ внѣ непосредственной зависимости отъ Платона.

Мы знаемъ уже, что Плотинъ очень много вниманія отдалъ ноологіи. Самъ Плотинъ относитъ, и то съ оговорками, къ Платону ученіе о трехъ субстанціяхъ («Письма»), но это, самое большее, сходство, а не вліяніе. Непосредственное вліяніе сказывается въ ноологіи лишь въ V 8 («Федръ»), а также (менѣе) въ V 9 и 7 («Парменидъ»). Здѣсь мы

можемъ сказать: Плотинъ взялъ у Платона ученіе о «видахъ», «зрѣлищахъ» и «умственной интуиціи» (noesis), теорію «парадеймы» и, въ связи съ ней, концепцію «красоты въ себѣ». Но трактаты 9, 7, 1 (и *примыкающій къ нему* 2) являются ранней группой ноологическихъ трактатовъ (да и V 8 относится къ первой половинѣ слѣдующаго періода). Отсюда выводъ: Платонъ опредѣлилъ *исходную точку ноологіи* Платона. Что же касается шестой Девятки, то непосредственное вліяніе Платона устанавливается въ 9 (самомъ раннемъ—ученіе «Государства» о благѣ и созерцаніи), 7 (очень сильное вліяніе теоріи «видовъ» и ученіе «Филеба о благѣ), 6 (ученіе о числахъ), 2 (ученіе о категоріяхъ «Софиста») и 3 (ученіе о «подобіи», отчасти теоріи «качества» и «движенія») при чемъ опять у Плотина выступаетъ особая «*тенденція*» (см. интерпретацію «Фил.» въ VI 7 *и ученіе о единствѣ* въ VI 2).

Натурфилософскій интересъ сравнительно равномѣрно распредѣленъ у Плотина (1, 9, 4; 6, 8, 7; 2, 3, 5). Кромѣ афористическаго 9, вліяніе Платона замѣчается въ очень большомъ числѣ трактатовъ 4 (міровая душа), 6 (прямой комментарій ученія «Тимея» о матеріи), 7 (ученіе о времени «Тимея»), 5 (прямой комментарій текстовъ «Пира»).

Итакъ, подведемъ итоги. Чѣмъ, когда и какъ вліялъ Платонъ на Плотина? Платонъ вліялъ на Плотина своими орфико-пиѳагорейскими и чисто діалектическими діалогами: «Федръ», «Государство» (V—VI и X), «Филебъ», «Тимей», «Парменидъ», «Софистъ», «Пиръ», «Федонъ» (слабѣе «Ѳеэтетъ», «Законы», «Письма»). Платонъ вліялъ все время, до самой смерти Плотина, при чемъ именно его вліяніе выступаетъ сразу же и какъ самое сильное. Въ чемъ же сказалось это вліяніе?—*Міросозерцаніе Плотина вышло изъ ученія Платона о цѣли и путяхъ философской жизни, изъ взглядовъ Платона на космосъ, міровую душу и природу человѣка (душа и тѣло), изъ его ученій о «пріемникѣ», «видахъ» и умственномъ мірѣ, какъ прообразѣ, изъ діалектики Платона о сущемъ, единомъ и числахъ.* Въ этомъ смыслѣ Плотина можно смѣло назвать платоникомъ [8]).

Но Плотинъ былъ своеобразнымъ платоникомъ. Онъ, мы видѣли, сразу же выступаетъ, какъ продолжатель и толкователь «мнѣнія Платона». Его развитіе ученій Платона и толкованіе ихъ имѣетъ вполнѣ опредѣленную тенденцію... Какую?

6. Лонгинъ усматриваетъ историко-философскую позицію Плотина въ оригинальномъ и обширномъ синтезѣ пиѳагорейскихъ и платоновыхъ принциповъ. Мы знаемъ уже, что Плотинъ усваивалъ Платона тенденціозно. Изъ платоновыхъ діалоговъ онъ наиболе пользовался тѣми, которые можно назвать орфико-пиѳагорейскими діалогами (Филебъ, Тимей, Государство V—VI и X, Федръ, Пиръ, Федонъ, ученіе о богоуподобленіи

въ «Θеэтетѣ» и ученіе о числахъ). Такимъ образомъ, сказали бы мы, Плотинъ, какъ платоникъ, является ученикомъ Платона, какъ орфика-пиθагорейца и основателя древней Академіи. Отъ пиθагорейцевъ Плотинъ рѣшительно заимствуетъ ихъ ученіе о «трехъ жизняхъ», и его этика есть этика «философской» жизни. Эта этика, идущая черезъ музыку и математику къ созерцанію умственнаго міра, этика «очищенія души» и «обращенія», есть типично-пиθагорейская этика. Этотъ пиθагореизмъ и побудилъ Плотина сосредоточиться, прежде всего, на психологіи. Доказывать наличность сильнаго орфико-пиθагорейскаго элемента въ психологіи Плотина значило бы ломиться въ открытую дверь. Мы отмѣтимъ лишь наиболѣе рѣшающіе моменты пиθагорейскаго вліянія. Таковыми мы считаемъ, во-первыхъ, признаніе индивидуальной души съ ея «дерзновеннымъ отдѣленіемъ» и послѣсмертной судьбой, и, во-вторыхъ, концепція «недѣлимой» части души. Вся *исторія индивидуальной души* представляется Плотину по-пиθагорейски: «дерзновеніе», «забота» объ индивидуальномъ тѣлѣ, «погруженіе», посмертное возмездіе. При этомъ Плотинъ крайне правовѣрный пиθагореецъ, принадлежащій къ той сектѣ, которая учитъ о душепереселеніи въ животныя и растенія. Исторія философіи учитъ насъ, что именно этотъ пунктъ игралъ большую роль въ исторіи *развитія* пиθагореизма (Шмекель), и характерно, что многіе «неоплатоники» въ вопросѣ о судьбѣ души не пошли за Плотиномъ. *Но и ученіе о* природѣ души также подъ вліяніемъ пиθагореизма: рѣзкое противопоставленіе «разсудка» «ощущенію» въ связи съ ученіемъ о сущности души, какъ «мнящей» и «помнящей», и умозрѣніями о «единомъ» и «множествѣ», «недѣлимой и дѣлимой сущности» сближаютъ Плотина не столь съ Платономъ, сколько съ Спевсиппомъ, Ксенократомъ и поздними пиθагорейцами. Пиθагорейско-платоновскаго *же происхожденія* и ученіе о «демонѣ», связываемое, какъ у пиθагорейцевъ, съ ученіемъ о судьбѣ. Наконецъ, изъ орфико-пиθагорейскихъ *представленій* развилось и ученіе о міровой душѣ съ ея отношеніемъ къ міру и индивидуальной душѣ, и, что особенно типично, *аналогія* между міровой и чистой индивидуальной душой, а также орфично ученіе о Physis и ея стремленіи къ «theoria» блага (Платона) или единаго (пиθагорейцевъ); также пиθагорейско-платоновское и ученіе о томъ, что міровая душа «овременила» міръ.

Однимъ изъ самыхъ пиθагорейскихъ трактатовъ Плотина является V 1, благодаря чему плотинова ноологія связывается съ пиθагорейской психологіей и генологіей. Ученіе о трансцендентности единаго типично для «эмпедокловской», если можно такъ выразиться, секты пиθагорейцевъ. Отсюда развилось ученіе Плотина о единомъ. Отсюда *же* и воз-

можность ученія о «Троицѣ» единаго, ума и мировой души, которое, какъ показываетъ собой Нуменій и какъ свидѣтельствуетъ Плотинъ, именно пиѳагореично. Плотинъ указываетъ также и пиѳагореизмъ своей генологіи, противопоставленной интеллигибельному плюрализму Аристотеля (V 1, 9); единство интеллигибельнаго міра и ученіе объ умѣ, какъ діадѣ, а также ученіе о числахъ, пиѳагореичны. Мы не имѣемъ изслѣдованій объ ученіи пиѳагорейцевъ о «идеяхъ» и «зрѣлищахъ», поэтому мы не можемъ здѣсь высказывать категорическихъ сужденій, но, пусть это будетъ пока лишь предварительной гипотезой, ученіе Плотина о «видахъ» окрашено въ сильно геометрическій оттѣнокъ пиѳагорейскаго ученія о «формахъ» и «предѣлахъ», а ученіе о «зракахъ», въ связи съ ученіемъ о созерцаніи (V 9) и метакритикой критики Аристотелемъ ученія Платона о числахъ (VI, 6, 12—14), родственно аріѳмологической трансцендентальной «идеологіи» пиѳагорейцевъ, насколько мы предугадываемъ ее. Наконецъ, именно въ нѣдрахъ пиѳагореизма особенно осложнялся дуализмъ матеріи и формъ, связанный съ дуализмомъ зла и добра: «италійская теорія» матеріи выросла изъ пиѳагореизма, равно какъ и ученіе о «круговращеніи» и вѣчности космоса, а также и плотиново ученіе о міровыхъ «періодахъ».

Итакъ, міросозерцаніе Плотина—міросозерцаніе пиѳагорейскаго «философа», стремящагося къ «очищенію» души и «созерцанію» единаго. Представленія Плотина о человѣческой душѣ, ея исторіи и природѣ, о «демонѣ» и о міровой душѣ, съ массой мелкихъ деталей, пиѳагореичны. Его оригинальная ноологія создалась подъ сильнымъ вліяніемъ пиѳагореизма, и оттуда же выросли идеи его ноологіи и его ученіе о матеріи, злѣ и космосѣ. Мы видимъ, слѣдовательно, что Плотинъ дѣйствительно далъ обширный синтезъ пиѳагорейскихъ и платоновскихъ принциповъ. Лонгинъ былъ совершенно правъ, сближая Плотина съ пиѳагорействующими платониками Нуменіемъ, Кроніемъ, Модератомъ и Ѳрасилломъ. Почему же большинство изслѣдователей Плотина игнорировало, какъ мы видѣли выше, пиѳагореизмъ Плотина? Это, по всей вѣроятности, объясняется двумя причинами: 1) изслѣдователи Плотина игнорировали, какъ «неинтересный», и «фантастическій» пиѳагореизмъ Плотина, прямо опуская соотвѣтствующія главы трактатовъ его; 2) изслѣдователи исторіи эллинистической философіи, вѣроятно, по тѣмъ же причинамъ игнорировали послѣаристотелевскій пиѳагореизмъ. Такъ чисто искусственно получилось два «vacua», къ которымъ столь же искусственно присоединился и третій vacuum — римская пиѳагорейско-академическая философія. Въ нашемъ изслѣдованіи мы имѣемъ возможность лишь указывать, но не заполнять историко-философскіе пробѣлы. Поэтому мы можемъ дать лишь поверхностный, безъ детальнаго анализа, выводъ. Этотъ выводъ таковъ: Пло-

тинъ тенденціозный платоникъ. Тенденціозность его состоитъ въ извлеченіи изъ Платона всего пиѳагорейскаго и устраненіи изъ него всего непиѳагорейскаго, при чемъ при столкновеніи и недоговоренности взглядомъ («дѣланіе» міра, судьбы души, единство міровой души, трансцендентность единаго и т. д.) верхъ бралъ Пиѳагоръ. Но такъ какъ самъ Платонъ былъ въ весьма сильной мѣрѣ пиѳагорейцемъ, то здѣсь рѣчь шла, скорѣе, не о *передѣлкѣ* философіи Платона, но лишь объ *особомъ освѣщеніи и особой тенденціи дальнѣйшаго развитія* ея. Съ этой точки зрѣнія Плотинъ былъ правъ, думая, что онъ слѣдуетъ «мнѣнію Платона».

Хронологически мы видимъ, что *пиѳагорействующій* платонизмъ Плотина вступаетъ сразу, такъ какъ въ предшествующемъ мы ссылались почти исключительно на трактаты перваго періода. Но и логически пиѳагореизмъ, къ которому возводятся мораль Плотина, его ученіе о матеріи и (отчасти) космологія, а, самое главное, его психологія и логическіе мотивы его ноологіи и генологіи,—основа міросозерцанія Плотина. Плотинъ, подобно Ѳрасиллу, Модерату, Нуменію и Кронію, пиѳагореецъ-платоникъ [9]).

7. Плотинъ—ученикъ Аммонія. Аммоній же въ исторіи философіи также синтетикъ. Но синтезъ Аммонія иной: это — синтезъ Платона съ Аристотелемъ. Какъ же относится Плотинъ къ Аристотелю? Если судить по трактатамъ перваго періода, то Плотинъ не аристотеликъ. Этическіе трактаты (I 6; 9; 2; 3) лишь въ очень слабой мѣрѣ носятъ слѣды аристотелизма; психологія совершенно игнорируетъ понятія и проблемы аристотелевской психологіи «энтелехіи»; ноологія не слѣдуетъ ученію Аристотеля объ умѣ и критикуетъ его ученіе объ умственномъ мірѣ; натурфилософскіе трактаты абсолютно чужды аристотелевскимъ темамъ: ученіе о матеріи и качествѣ развивается, скорѣе, въ оппозицію Аристотелю. Плотинъ не аристотеликъ и, въ этомъ смыслѣ, профессора философіи пиѳагорействующаго Рима трудно считать правовѣрнымъ ученикомъ Аммонія, если Аммоній таковъ, какимъ его изображаютъ.

То же, хотя въ иномъ родѣ, впечатлѣніе получается и во второмъ періодѣ. Здѣсь положительное вліяніе Аристотеля также мало замѣтно. За то здѣсь мы имѣемъ массу критики, которой почти не было въ первомъ періодѣ. Такъ, трактаты шестой Девятки (напр., 1, 6 и 7) критикуютъ ученіе Аристотеля о категоріяхъ числахъ и благѣ; ноологія (напр., 6 и 5) тщательно отдѣляетъ единое отъ ума; психологія часто, исходя изъ темъ Аристотеля, критикуетъ его понятіе энтелехіи и спеціальные выводы изъ примѣненія этого понятія къ объясненію психическихъ явленій; натурфилософія (III 6; 8; 7) критикуетъ ученіе Аристотеля объ аффицируемости безтѣлеснаго и времени; наконецъ, II 5 перерабатываетъ его ученіе о потенціальномъ и актуальномъ.

Тѣмъ неожиданнѣй для насъ положительное вліяніе Аристотеля въ послѣднемъ періодѣ. Изъ девяти трактатовъ (I, 4; 8; 1; 7; II 3; III 2; 3; 5; V 3) здѣсь пять трактатовъ (I 4; 7; III 2; 3; V 3) носятъ слѣды вліянія Аристотеля, иногда очень сильнаго (I 4; V 3). Ученія о совершенствѣ и мысли содержатся въ нихъ. Но въ основѣ этихъ ученій у Аристотеля лежитъ одно и то же понятіе — энергіи. И когда мы это открыли, мы открываемъ то же понятіе, при томъ какъ основное, и въ самыхъ раннихъ трактатахъ Плотина: его психологія основана на понятіи души, какъ единой энергіи съ множествомъ потенцій; его ноологія основана на приравненіи ума къ мысли; его этика истолковываетъ умъ, въ качествѣ мысли, какъ совершенную энергію; его генологія учитъ о монадѣ, какъ абсолютной энергіи и трансцендентной мысли; его космологія учитъ о безтѣлесномъ двигателѣ, стремящемся къ мысли. Энергизмъ и ноэтика Аристотеля — одна изъ основъ философіи Аристотеля.

Съ этой точки зрѣнія дѣлается яснѣе и критика Аристотеля во второмъ періодѣ. Эта критика своеобразна въ томъ смыслѣ, что она не отрицаніе Аристотеля, но извлеченіе крайнихъ выводовъ изъ его энергизма примѣнительно къ его же темамъ. Именно съ этой точки зрѣнія развивается содержаніе Enn. II и III, съ этой точки зрѣнія развивается «энергическая» психологія Плотина, это же понятіе является основой ученія Плотина о единствѣ умственнаго міра, о единомъ, какъ энергіи, объ умственномъ мірѣ, какъ единой энергической жизни, и о категоріи движенія въ чувственномъ мірѣ.

Вліяніе Аристотеля на Плотина обычно переоцѣнивается: ему приписывается много того, что Плотинъ получалъ отъ Платона. Тѣмъ не менѣе, вліяніе Аристотеля (его «телеологическаго» энергизма и ученія о «noēsis») очень значительно и, что весьма важно, плодотворно стимулирующе. Однако, точное опредѣленіе этого вліянія—задача будущаго. Она будетъ рѣшена, когда мы разработаемъ три предварительныхъ вопроса: 1) Въ чемъ Аристотель преемникъ (а не оппонентъ) Платона— тогда станетъ яснымъ, въ чемъ могъ быть синтезъ Платона съ Аристотелемъ у Аммонія и Плотина; 2) въ чемъ онъ расходился съ Платономъ (послѣ установленія ученія Пл. о «видахъ» и «зракахъ» уразумѣть ученіе Ар. о «видахъ» и «формахъ» и —особенно важно—его критику обособленныхъ «зраковъ»), послѣ чего поймемъ, противъ чего въ Аристотелѣ протестовалъ Плотинъ въ ноологіи. Пока же мы можемъ характеризовать Плотина, какъ преемника телеологическаго энергизма и ноэтики Аристотеля [10]).

8. Присматриваясь къ тому, въ какихъ темахъ Аристотель вліялъ на Плотина, мы замѣчаемъ, что это было преимущественно тамъ, гдѣ Плотинъ полемизировалъ съ стоиками. Такъ, напримѣръ, въ этикѣ энер-

гизмъ Аристотеля выставляется въ проблемѣ счастья противъ разсудочной натуралистической морали стоицизма; въ ученіи о матеріи онъ же противопоставляется стоическому «всецѣлому смѣшенію» и теоріи «субстрата», а въ ученіи о космосѣ ученіе Аристотеля о вѣчности космоса и дуализмѣ неба и подлунной питало плотинову критику стоическаго ученія о происхожденіи космоса и истеченіи; въ натурфилософіи телеологическій энергизмъ Аристотеля, съ его панлогическимъ пониманіемъ совершенства, боролся съ ученіемъ стоиковъ о провидѣніи, и стоическое ученіе о physis переваривалось въ котлѣ ученія Аристотеля о poiēsis; въ психологіи энергизмъ противополагался стоическому матеріализму и теоріи «впечатлѣній», а въ ноологіи энергическая ноэтика Аристотеля—пантеистическому натурализму логоса стоиковъ. Итакъ, мы можемъ сказать, что энергизмъ Аристотеля усваивался Плотиномъ въ полемикѣ со стоиками.

Еще и до сихъ поръ, какъ мы видѣли, изслѣдователи Плотина очень много говорятъ о положительномъ вліяніи стоицизма на Плотина. Такой взглядъ извращаетъ историко-философскую позицію Плотина. На самомъ дѣлѣ Плотинъ—оппонентъ стоиковъ. Онъ, какъ мы видѣли въ «Анализѣ», полемизируетъ противъ стоицизма въ огромномъ большинствѣ своихъ трактатовъ, особенно первыхъ четырехъ Девятокъ (въ послѣднихъ двухъ уже отсутствовали соотвѣтствующія темы; ср., однако, VI 1), при чемъ эта полемика къ концу жизни Плотина не слабѣла (I 4; II 3; III 2, 3; носятъ явные слѣды ея). Плотинъ во всѣхъ основныхъ вопросахъ своего міросозерцанія расходится со стоиками, но не просто расходится, а именно полемизируетъ противъ нихъ. Такимъ образомъ, совершенно неправильно, умалчивая объ этой полемикѣ, говорить о сильномъ вліяніи стоиковъ на Плотина.

Тѣмъ не менѣе, совершенно отрицать это вліяніе невозможно. Это вліяніе значительно въ терминологіи Плотина, который часто въ своей натурфилософіи и психологіи пользуется популярными у стоиковъ терминами, правда, часто вкладывая въ нихъ иное содержаніе (напр., «мудрецъ», «идеальный», «судьба», «промыслъ», «воспріятіе», «разсудокъ» и т. п.), Но это вліяніе сказывается и на содержаніи міросозерцанія Плотина, именно, въ его ученіи о «природѣ», ея «творческихъ разсудкахъ» и міровой «соаффекціи». Мы бы сказали только, что эти пункты стоицизма вообще были наиболѣе популярны въ пиѳагореизмѣ, и, кстати прибавили бы, что и ихъ, особенно ученіе о physis, Плотинъ (или пиѳагорейцы) подвергли переработкѣ. Наконецъ, сходны по манерѣ (но не по сути) діатрибы о счастьи мудреца и промыслѣ. Итакъ, о значительномъ вліяніи стоиковъ на Плотина не можетъ быть и рѣчи. Особенно не замѣчается этого вліянія въ основныхъ Епп. V и VI, столь же важныя Епп. I и IV—усиленная полемика противъ Стои[11]).

9. Отношеніе Плотина къ эпикурейцамъ явно отрицательное: онъ противъ теоріи наслажденія, атомизма, отрицанія причинности и промысла и атомистической психологіи. Но Плотинъ столь далекъ отъ эпикуреизма, что даже не задерживается на критикѣ его, а скорѣе положительно развиваетъ противоположное ученіе.

Мы видѣли, что рядъ изслѣдователей выводятъ Плотина изъ скептицизма, на это мнѣніе — образецъ неосновательнаго сужденія. Въ нашемъ анализѣ трактатовъ Плотина *фактическихъ* слѣдовъ вліянія скептицизма мы не находимъ, и никто до сихъ поръ ихъ не обнаружилъ. Что же касается «логическихъ» соображеній, то съ равнымъ успѣхомъ можно выводить Плотина и изъ догматизма, напр.: «въ лицѣ Плотина догматизмъ, недовольствуясь возможностью раціональнаго познанія чувственнаго и умственнаго міра, дошелъ даже до утвержденія возможности умственнаго соприкосновенія съ трансцендентнымъ». Но подобныя логическія утвержденія не имѣютъ никакой историко-философской цѣны.

Целлеръ подчеркиваетъ вліяніе Филона на Плотина. Одна изъ задачъ нашей работы—показать, что такого вліянія, какъ литературнаго, такъ и идейнаго, не было. Мы видѣли глубокое различіе между стоическо-монашеской моралью «упражненія» Филона и философско-интеллектуалистической моралью Плотина. Мы видѣли разницу между креаціонистическимъ ученіемъ о матеріи и мірѣ Филона и ученіемъ Плотина. Та же разница обнаруживается и между панлогическимъ ученіемъ о промыслѣ Плотина и стоическо-еврейской концепціей провидѣнія у Филона. Что же касается «трехъ начальныхъ субстанцій», то врядъ ли есть сходство между «единое, умъ и душа» Плотина и «Сущій, разсудокъ, потенціи» Филона. Сравнивать еврейскій образъ «Сущаго» съ «сущее» Плотина можно лишь постольку, поскольку на Филона вліялъ Платонъ, а ученіе о Логосѣ рѣзко отличается отъ ученія о Нусѣ. Далѣе, основанная на ученіи о міровой душѣ психологія Плотина совершенно не можетъ быть выведена изъ психологіи (?) Филона, и совпаденія между ними случайны и немногочисленны. Наконецъ, и пророческое созерцаніе Филона рѣзко отличается отъ эстетическо-нравственнаго умозрѣнія единаго и перваго блага у Плотина. Итакъ, не только нельзя выводить Плотина изъ Филона, но нельзя даже и сравнивать эти полюсы философскаго интеллектуализма и религіознаго богословія. Случайныя же рѣдкія совпаденія легко объяснимы изъ общаго вліянія на обоихъ Посидонія[12]).

10. Очень часто выводятъ Плотина изъ «эклектизма». Но если подъ эклектизмомъ понимать ту специфическую философскую школу, которая связана съ именемъ Потамона (таково было мнѣніе многихъ старыхъ изслѣдователей, а въ ближайшее время — Ибервега), то, во-первыхъ, мы почти ничего не знаемъ о Потамонѣ и его ученіи, и, во-

вторыхъ, мы ничего, кромѣ фантастическихъ предположеній, не знаемъ о хронологической и логической связи Потамона съ Плотиномъ. Если же подъ эклектизмомъ понимать поздній платонизмъ, то этотъ платонизмъ, какъ мы видѣли, является отнюдь не безпринципнымъ эклектизмомъ, но рядомъ вполнѣ опредѣленныхъ теченій.

Этотъ платонизмъ имѣлъ, прежде всего, ясно выраженное пиѳагорействующее (Ѳрасиллъ, Модератъ, Кроній и Нуменій) и очень близкое къ нему академическое (Ѳеодотъ и Эвбулъ) теченіе, къ которому примыкаетъ направленіе: Аммоній—Плутархъ—Кальвисій Тавръ. Такъ какъ платонизмъ вообще близокъ къ пиѳагореизму, то пиѳагорействующій *платонизмъ*, въ крайней ли *пиѳагорейской* формѣ (Модератъ), въ крайней ли платоновской формѣ (Ѳеодотъ), въ умѣренной ли своеобразной формѣ (Плутархъ), является основнымъ теченіемъ. Къ этому пиѳагорействующему платонизму примыкаетъ, съ одной стороны, идущій отъ Посидонія стоическій платонизмъ (Аттикъ—Гарпократіонъ—Эліанъ—Северъ), представляющій рядъ логическихъ градацій отъ платонизирующаго *стоицизма* Марка Аврелія до стоическо-пиѳагорействующаго платонизма Гарпократіона, Аттика и Нуменія. Съ другой стороны, къ болѣе ортодоксальной части пиѳагорействующаго платонизма примыкаетъ развивающійся *внутри* пиѳагорейско-академическаго платонизма аристотельствующій платонизмъ (школы Гая и Аммонія).

Плотинъ — пиѳагореецъ-академикъ и логически ближе всего стоитъ Ѳрасиллу, Ѳеодоту и Эвбулу. Но внутри пиѳагорействующаго платонизма Плотинъ занятъ отграничиваніемъ отъ стоизирующихъ Нуменія, Аттика, Севера и Кронія, и въ этомъ отношеніи онъ ученикъ аристотельствующаго платоника Аммонія, благодаря чему приходитъ въ сильное логическое соприкосновеніе съ школой Гая. Итакъ, Плотинъ—аристотельствующій пиѳагореецъ-академикъ, оппонентъ стоизирующихъ платониковъ и, пожалуй, стоизирующихъ аристoтеликовъ; Аммоній, Гай, пиѳагорействующая Академія—его предшественники.

Исторія поздняго платонизма крайне туманна. Поэтому и наши схемы носятъ лишь предварительный характеръ и, вѣроятно, подвергнутся впослѣдствіи сильной переработкѣ. Тѣмъ не менѣе, самая тѣсная идейная и литературная связь Плотина съ позднимъ платонизмомъ слишкомъ ясна. Изслѣдованіе генезиса философіи Плотина должно быть не суммарнымъ сопоставленіемъ его съ Платономъ и Аристотелемъ, не фантастическимъ „логическимъ“ описаніемъ зависимости его отъ стоиковъ, скептиковъ или Филона, не столь же произвольнымъ описаніемъ вліянія Нуменія на Плотина, но тщательнымъ изслѣдованіемъ литературнаго наслѣдства поздняго платонизма и открытіемъ элементовъ этого наслѣдства въ трактатахъ Плотина. И такъ какъ детально изслѣдованной исто-

ріи поздняго платонизма еще нѣтъ (у Целлера напр., мы имѣемъ въ данномъ мѣстѣ какой-то внѣшній хаосъ), то о научно обоснованной картинѣ генезиса философіи Плотина не можетъ пока и рѣчи быть. Она вся въ будущемъ. Въ настоящемъ же мы можемъ лишь указать, на какихъ путяхъ ея *не* найти и на какой приблизительно путь надо *начинать вступать*.

Въ виду такой неясности мы даже не можемъ сказать, насколько Плотинъ оригиналенъ. И сейчасъ еще часто думаютъ, что Плотинъ не оригиналенъ сравнительно съ классической эллинской философіей и оригиналенъ сравнительно съ „эклектиками". Правильнѣе было бы думать, пожалуй, наоборотъ. Гартманъ, Древсъ и др. прекрасно выявили несводимость Плотина къ классической эллинской философіи. Но, съ другой стороны, вчитываніе въ текстъ Плотинъ не рѣдко производитъ впечатлѣніе реминисценцій изъ поздняго платонизма, и я бы не удивился, если бы будущіе изслѣдователи обнаружили рядъ эксцерптовъ у Плотина изъ болѣе раннихъ „платониковъ". Но, считая Плотина тѣсно связаннымъ съ предшественниками, мы, тѣмъ не менѣе, признаемъ и своеобразіе его философскаго генія. Своеобразіе историко-философской позиціи Плотина состоитъ въ томъ, что, стоя на точкѣ зрѣнія аристотельскаго платонизма, Плотинъ, оригинальный ученикъ Аммонія, переработалъ въ полемикѣ съ стоизирующими мыслителями пиѳагорейскій платонизмъ съ точки зрѣнія энергизма и интеллектуализма Аристотеля[13].)

Таково своеобразіе основателя римской неоплатоновской школы. Какъ таковой, Плотинъ стоитъ въ ряду античныхъ мыслителей. Прибѣгать къ гипотезѣ азіатскихъ и египетскихъ вліяній намъ не представилось надобности[14]).

III. Вліянія Плотина.

Вопросъ о вліяніяхъ Плотина изученъ сравнительно мало. Настоящая глава имѣетъ цѣлью лишь устраненіе ряда ошибочныхъ представленій и постановку новыхъ вопросовъ. Детальная же разработка этихъ вопросовъ принадлежитъ будущему.

1. Уже издревле Плотина непосредственно связывали съ Амеліемъ, Порфиріемъ и школами Ямблиха и Прокла. Эта «цѣпь» неоплатониковъ представляется наиболѣе непрерывной. Однако, нельзя сразу же не отмѣтить двухъ важныхъ обстоятельствъ: 1) неоплатоники почти не подверглись детальному монографическому изученію, и потому современныя утвержденія о нихъ большей частью слишкомъ суммарны и поверхностны; 2) мы почти не имѣемъ анализовъ ихъ источниковъ, и потому сужденія о вліяніи на нихъ Плотина, большей частью, являются «общими» сужденіями, сужденіями «общаго впечатлѣнія». Эти обстоятельства внушаютъ намъ извѣстный скепсисъ по отношенію къ традиціоннымъ мнѣніямъ, не предрѣшая, впрочемъ, будущихъ научно обоснованныхъ выводовъ. Словомъ, мы хотимъ сказать «pauca scimus» вмѣсто современнаго «non dubitamus».

Но, можетъ быть, вопросъ и не внушаетъ сомнѣній очевидностью отвѣта? Врядъ ли такъ.

Порфирій выступаетъ какъ непосредственный ученикъ Плотина. Борясь противъ христіанъ и ѳеургическихъ суевѣрій, Порфирій продолжаетъ дѣло полемики Плотина противъ гностиковъ. Проповѣдуя воздержаніе отъ мяса и утверждая, что созерцаніе бога чистою душою есть самая совершенная жертва, Порфирій развиваетъ ту мораль, которой Плотинъ слѣдовалъ въ жизни. Какъ комментаторъ Плотина, Порфирій хорошо освѣтилъ исходную точку и основные вопросы міросозерцанія Плотина. Какъ Плотинъ, Порфирій разрабатываетъ ученіе о душѣ и категоріяхъ. Однако, сиріецъ и ученикъ Лонгина сильно выступаютъ въ Порфиріи. Какъ ученикъ ученика Аммонія, Порфирій проводитъ идею согласія Аристотеля съ Платономъ и тщательно устраняетъ остатки стоическихъ элементовъ въ этикѣ Плотина. Какъ сиріецъ, Порфирій усиленно занимается религіозно-практическими вопросами и демонологіей.

Наконецъ, что весьма важно, Порфирій расходится съ Плотинымъ по столь основному для философіи и религіи вопросу, какъ вопросъ объ исторіи души внѣ тѣла. Пожалуй, мы бы могли съ наибольшей вѣроятностью сказать такъ: Порфирій имѣетъ рядъ собственныхъ предпосылокъ, благодаря которымъ онъ иногда перемѣщаетъ центръ философскаго вниманія, а иногда тенденціозенъ въ освѣщеніи. «Духъ Плотина», оригинальнаго *діалектика* и эллина-интеллектуалиста, у Порфирія исчезаетъ.

Но, все же, Порфирій ученикъ Плотина. Сиріецъ же Ямблихъ и авторъ «О египетскихъ таинствахъ» часто являются прямыми оппонентами Плотина и Порфирія, поскольку послѣдній слѣдуетъ Плотину. Ученіе Ямблиха о принципахъ, какъ мы уже видѣли, явно нарушаетъ положенія начала трактата «Противъ гностиковъ». Ученіе Ямблиха о душѣ, расходясь съ Плотиномъ въ томъ же пунктѣ, какъ и ученіе Порфирія, направляется въ своей морально-религіозной части и противъ Порфирія и его ученика Өеодора. Какъ пиѳагореецъ, Ямблихъ развиваетъ чисто богословскую часть «ариѳметики» пиѳагорейцевъ. Сочиненіе «О египетскихъ таинствахъ» опровергаетъ Порфирія. Въ общемъ, Ямблихъ, прежде всего, представитель восточно-пиѳагорейскаго гностицизма и, съ этой точки зрѣнія, не «ученикъ», но «еретикъ». Весь азіатскій рядъ—Анатолій, Ямблихъ ,Эдезій, Максимъ и др.—долженъ быть рѣзко выдѣленъ. Всѣ эти богословы и гностики больше расходятся съ Плотиномъ, нежели слѣдуютъ ему.

Также и въ философіи Прокла мы можемъ найти массу расхожденій съ Плотинымъ и въ области метафизики, и въ области психологіи, и въ области религіозной морали. Самъ Проклъ подчеркиваетъ, что онъ слѣдуетъ, скорѣе, Платону, чѣмъ Плотину. Я бы мыслилъ Прокла, какъ потомка пиѳагорействующей Академіи, а не римской школы Плотина. Великій аѳинскій мыслитель, если можно такъ выразиться, не родной, но троюродный правнукъ Плотина, и прямая его генеологія — иная. *Не вполнѣ легко связывать Прокла и съ сирійскимъ гностикомъ Ямблихомъ.*

Итакъ, и гностическая школа Ямблиха, и академическая школа Прокла отнюдь не непосредственно связаны съ римской школой Плотина. Пока нѣтъ детальныхъ монографій о Ямблихѣ и Проклѣ, наши сужденія о нихъ весьма шатки. Но одно несомнѣнно: связь богословія Ямблиха и схоластики Прокла съ философіей Плотина надо *еще* доказать; выводить же безъ оговорокъ «неоплатониковъ» *непосредственно* изъ Плотина и переносить на Плотина ихъ свойства мы не имѣемъ никакихъ основаній[1]).

2. Второй вопросъ—отношеніе между Плотиномъ и христіанствомъ. Геффкенъ считаетъ, что между платониками или неоплатониками, съ

одной стороны, и христіанами, съ другой, царилъ «eine Art unglücklicher Liebe». Это мнѣніе не совсѣмъ точно: у платониковъ никакого рода любви къ христіанамъ не было. Такъ, платоникъ Цельсъ далъ самую острую критику христіанства, Аммоній былъ отступникомъ отъ христіанства, Плотинъ на своихъ собесѣдованіяхъ спорилъ съ христіанами, Порфирій далъ вторую по силѣ систематическую критику христіанства, ученики Ямблиха пытались реставрировать язычество, Юліанъ былъ неоплатоникомъ, ученики школы Прокла были «послѣдними язычниками». Духъ неоплатонизма враждебенъ христіанству своимъ интеллектуализмомъ, ученіемъ о матеріи, отрицаніемъ креаціонизма и Провидѣнія, ученіемъ о предсуществованіи души и т. п. Неоплатонизмъ, въ частности Плотинъ, вполнѣ явнымъ образомъ христіанства не любилъ и *не могъ любить его*.

Но христіанство къ Плотину тяготѣло. Великій христіанскій богословъ Оригенъ вышелъ изъ школы Аммонія, и ученикамъ его легко было принимать тѣ или иныя идеи Плотина. Вліяніе неоплатониковъ и, прежде всего и больше всего, Плотина на «оригенистовъ» уже давно вскрыто въ рядѣ работъ. Григорій Чудотворецъ, Евсевій Кесарійскій, Григорій Назіанзинъ, Василій Кесарійскій и Григорій Нисскій, антіохійскіе богословы (Діодоръ Тарсскій и Іоаннъ Златоустъ), Синезій, другъ Гипатіи, Кириллъ Александрійскій, Ѳеодоритъ, Немезій, Эней, ученикъ Гіерокла, и, наконецъ, псевдо-Діонисій, всѣ они такъ или иначе соприкасаются съ неоплатонизмомъ. Вліяніе Плотина на Августина также общеизвѣстно.

Итакъ, христіанство училось у Плотина. Но было бы существенно важно *взвѣсить* долю вліянія Плотина на христіанство. Намъ кажется, что, какъ это вліяніе обычно изображается, значеніе его переоцѣнено. Если мы находимъ, предположимъ, въ системѣ какого-либо христіанскаго богослова n элементовъ, сходныхъ съ міросозерцаніемъ Плотина, то изъ этой общей суммы сходныхъ элементовъ приходится многое отбросить. Прежде всего, приходится отбросить тѣ элементы, которые изначально присущи христіанству, затѣмъ—все то, что христіанство впитало въ себя изъ стоическаго платонизма и Филона; наконецъ, изъ оставшагося придется вычесть «оригенизмъ» и «проклизмъ» Въ результатѣ, надо сознаться, останется не слишкомъ много.

Христіанство было не столь усвоеніемъ неоплатонизма, сколько преодолѣніемъ его. Ранній неоплатонизмъ Оригена преодолѣвался въ многочисленныхъ «оригенистическихъ спорахъ», и, въ концѣ-концовъ, тотъ же самый Юстиніанъ, который закрылъ школу неоплатониковъ, приблизительно черезъ 10 лѣтъ анаѳематствовалъ оригенизмъ. Путь Августина и неоплатониковъ-христіанъ былъ путь *отъ* Плотина къ Христу. «Проклизмъ» вызвалъ полемику Прокопія и окончательно осуждается,

въ лицѣ Эріугены, церковью. Такъ христіанство чувствовало себя въ своей основѣ чуждымъ неоплатонизму.

И, дѣйствительно, легче найти различіе между христіанствомъ и Плотиномъ, нежели сходство. Тамъ религія, здѣсь философія; тамъ мораль исполненія воли Божьей, здѣсь мораль борьбы и совершенствованія; тамъ вѣра и добродѣтели характера, здѣсь эстетика и діалектика; тамъ все—созданіе Бога, здѣсь міръ вѣченъ, а матерія навѣки отчуждена отъ сущаго; тамъ Провидѣніе и чудеса, здѣсь логическій безличный промыслъ и принципъ естественнаго мірообъясненія; ученіе неоплатониковъ о душѣ—источникъ христіанскихъ ересей; ученіе объ умственномъ мірѣ почти совершенно исчезаетъ у Григорія Нисскаго и крайне преобразовывается у Августина; наконецъ, экстазъ Григорія Нисскаго и псевдо-Діонисія—экстазъ Филона, а не Плотина, экстазъ же Августина совершенно уже иной, совсѣмъ почти не сходный. И даже ученія о Троицѣ не слишкомъ сходны: здѣсь (въ философской формулировкѣ) Богъ-Отецъ, Богъ-Слово и Святой Духъ, а тамъ — единое, Умъ-творецъ и Міровая Душа, при чемъ Умъ не совпадаетъ съ Словомъ (Разсудкомъ), Душа съ Духомъ (пневмой), и еще вопросъ, насколько Единое отвѣчаетъ образу Бога-Отца (я совершенно не касаюсь самаго главнаго, именно, что въ христіанствѣ мы имѣемъ дѣло съ религіозными образами, каковые у Плотина имѣются лишь какъ мало типичная иллюстрація); далѣе, тамъ Единосущная Троица, а здѣсь сущность каждой слѣдующей «ипостаси» (substantia, а не persona) производится предыдущей и существуетъ хуже, слабѣе той. Словомъ, скажемъ настойчиво, христіанство и философія Плотина—разнородныя вещи, и борьба между ними вполнѣ понятна. Эта борьба, кончилась, въ общемъ, побѣдой христіанства. Христіанская религія побѣдила эллинскую философію Плотина. На долгіе вѣка философія замираетъ, но замираетъ она какъ заимствованная и искаженная философія Плотина[2]).

3. Въ *деталяхъ* христіанской и плотиновой философіи есть много общихъ черть, но *основы* христіанства и плотинизма совершенно различны: здѣсь язычество и философія, тамъ христіанство и религія. Слова средневѣковаго платоника Вильгельма Конхскаго: «Christianus sum, non academicus» имѣютъ вполнѣ реальное значеніе. Тѣмъ не менѣе, въ средніе вѣка развиваются и философскія умозрѣнія и діалектика.

Въ предшествующей главѣ мы уже видѣли, что нельзя говорить о непосредственномъ вліяніи Платона и даже Аристотеля на первый періодъ средневѣковой философіи, такъ какъ тогда были извѣстны лишь часть «Тимея» въ переводѣ Халкидія и только Категоріи и Объ Истолковываніи въ переводѣ Боэція. Правда, не вліялъ также непосредственно и Плотинъ. Но косвенное вліяніе Плотина было исключительно боль-

шимъ, въ чемъ насъ убѣждаетъ слѣдующій списокъ основоположниковъ средневѣковой философіи: 1) римскіе плотиники (ср. утвержденіе Целлера: «Въ западной половинѣ Римской имперіи неоплатонизмъ существовалъ, повидимому, только въ той болѣе простой и болѣе чистой формѣ, которую онъ имѣлъ у Плотина и Порфирія») Порфирій, Викторинъ, Марціанъ Капелла, Макробій, Халкидій, Боэцій; 2) обратившійся черезъ Плотина и Викторина къ христіанству Августинъ и августинъ-плотиникъ Клавдіанъ Мамертъ; 3) прокло-плотиникъ псевдо-Діонисій и Максимъ Исповѣдникъ, послѣдователь псевдо-Діонисія и Григорія Нисскаго. Изъ Боэція и ранняго неоплатоника Апулея создадутся міровоззрѣнія Кассіодора, Исидора и Беды. Такимъ образомъ, римскіе плотиники опредѣляютъ исходную точку средневѣковой философіи, наиболѣе видными представителями которой въ началѣ ея оригинальнаго существованія являются преемникъ второго нашего ряда августиніанецъ Алкуинъ и преемникъ третьяго ряда ареопагитикъ Эріугена. Они оба — отцы средневѣковой философіи. Такимъ образомъ, хотя, средневѣковая философія есть, прежде всего, христіанская философія, но, поскольку въ ней вѣетъ духъ эллинской діалектики, она—преемница не Платона и Аристотеля, но римской школы Плотина и аѳинской школы Прокла. Мы имѣемъ всѣ основанія говорить, прежде всего, о плотинизмѣ и проклизмѣ средневѣковой философіи.

Благодаря Пикаве, старое мнѣніе о ранней схоластикѣ, какъ спорѣ объ универсаліяхъ, можно считать упраздненнымъ. На самомъ дѣлѣ, здѣсь сталкивались опредѣленныя обширныя философскія конструкціи о Богѣ, Св. Троицѣ, душѣ и свободѣ воли, умственномъ и чувственномъ мірѣ, категоріяхъ и природѣ. Самымъ выдающимся изъ мыслителей этого періода является Ансельмъ Кентерберійскій, сходный въ нѣкоторыхъ пунктахъ съ Эріугеной, но, прежде всего, зависящій отъ Августина, а, тѣмъ самымъ, отъ Плотина: всѣ знаменитыя ансельмовы доказательства бытія Божія, включая сюда и «онтологическое», ведутъ свое происхожденіе отъ Плотина, къ которому возводится и вопросъ объ «идеяхъ». Что же касается разсужденій схоластики «о родахъ и видахъ (зракахъ)», то мы бы сдѣлали два замѣчанія: 1) традиціонная исторія номинализма и реализма невѣроятно запутанна (подведеніе отдѣльныхъ мыслителелей подъ тѣ или иныя рубрики часто крайне затруднительно; теоріи ихъ часто берутся изъ различныхъ контекстовъ), что указываетъ на необходимость полнаго пересмотра ея; 2) но тогда, вмѣсто мистическаго пристрастія схоластиковъ къ бѣглой и малосодержательной фразѣ Порфирія въ Введеніи къ Категоріямъ (эта фраза въ исторіяхъ философіи буквально — sit venia verbo — играетъ роль вліянія длины носа Клеопатры на всемірную исторію), споръ схоластиковъ черезъ Enn. V

9 и 7 не свяжется ли съ критикой Аристотелемъ отдѣлимости «зраковъ» и отождествленія ихъ съ «общимъ» (katholon): вѣдь у Аристотеля, Плотина и схоластиковъ даже примѣры одни и тѣ же.

Изъ всего сказаннаго слѣдуютъ выводы: 1) вліяніе Плотина (какъ и другихъ выдающихся греческихъ мыслителей) на средневѣковую философію не было непосредственнымъ; 2) тѣмъ не менѣе, оно было огромно, совершаясь, главнымъ образомъ, черезъ римскихъ неоплатониковъ, Августина и проклоареопагитиковъ; 3) такъ, напримѣръ, міросозерцаніе типично средневѣковаго мыслителя Ансельма въ своей діалектической части въ самыхъ значительныхъ пунктахъ возводится исторически черезъ Августина и Эріугену къ Плотину; 4) разглядѣть вліяніе Плотина мѣшали: а) легенда о вліяніи фразы Порфирія; б) спутанное представленіе о спорѣ реалистовъ и номиналистовъ; в) переоцѣнка вліяній Платона и Аристотеля [3]).

4. Непосредственное вліяніе Плотина (и Прокла) сказывалось на Востокѣ, но, къ сожалѣнію, исторія философіи сдѣлала не слишкомъ много для выясненія деталей этого вліянія. Такъ, напримѣръ, было бы очень важно детальнѣй выяснить связь Энея и Захаріи изъ Газы съ неоплатоникомъ Гіерокломъ и смыслъ полемики Прокопія, брата Захаріи, съ Прокломъ; также важно было бы изслѣдовать источники и вліяніе «книги Гіеродея», сирійскаго псевдо-Діонисія V в. Также совершенно неизслѣдована исторія сирійскихъ переводовъ неоплатониковъ и мало выяснена роль Давида армянскаго. Словомъ, мы имѣемъ дѣвственную пустыню для историковъ философіи, точка зрѣнія которыхъ затрудняется двумя обстоятельствами. Во-первыхъ, благодаря «Исторіи логики» Прантля, византійско-сирійская философія, вообще мало изслѣдованная, заполняется преимущественно описаніемъ работъ по логикѣ, чѣмъ въ «*общемъ* обзорѣ» создается рядъ аберрацій. Во-вторыхъ, вслѣдствіе какъ этой причины, такъ и многихъ другихъ, крайне преувеличено вліяніе Аристотеля. Яркимъ и, къ сожалѣнію, типичнымъ примѣромъ такого искаженія исторіи философіи для путей славы Аристотеля служитъ Штёкль. По Штёклю, греко-сирійцы занимались «особенно аристотелевской философіей», «знакомство арабовъ съ сочиненіями Аристотеля происходило черезъ сирійскихъ христіанъ», въ результатѣ чего получается «арабско-аристотелевская философія». Все время у Штёкля фигурируетъ Аристотель, и... вдругъ «черезъ греко-сирійскихъ переводчиковъ и толкователей аристотелевская философія и къ арабамъ перешла въ одеждѣ неоплатонизма. *Отсюда то явленіе, что первоначально арабскіе аристотелики вращались всецѣло въ кругѣ неоплатоническихъ идей*». Тенденціозность Штёкля сказочна. Такъ, говоря о сочиненіяхъ Ал-Фараби (X в.), что они «очень близко подходятъ къ греческо-

неоплатоническимъ образцамъ», онъ продолжаетъ: «къ Ал-Фараби примыкаетъ знаменитѣйшій изъ арабскихъ аристoтеликовъ на Востокѣ, Авицена (Ибн-Сина)... Если сравнить системы обоихъ мыслителей, то въ существенномъ между ними не окажется никакого различія». Неудивительно, что послѣ этого историко-философское вліяніе Плотина (и Прокла)—неясная величина. Но, тѣмъ не менѣе, даже такая тенденціозность историковъ философіи не можетъ затмить слишкомъ яркихъ фактовъ. Такъ, напримѣръ, въ IX в. переводится на арабскій языкъ псевдо-аристотелевская «Theologia», мѣстами дословно повторяющая Плотина, въ X в. плотинизмъ ярко выступаетъ въ энциклопедіи «братьевъ чистоты», въ промежуткѣ создается «De causis», являющаяся въ большей части дословнымъ извлеченіемъ изъ «Institutio Theologica» Прокла, а гораздо ранѣе «Elementa theologica» Прокла. На основѣ этихъ и подобныхъ сочиненій въ XI в. создается неоплатонизмъ Ибн-Гѐбирола (Авицеброна), непосредственно Плотина не знавшаго.

Въ томъ же XI в. въ Византіи реставрируется Академія, но исторія ея отъ Пселла до Плеѳона, учителя Фичино, столь же мало извѣстна, какъ и сирійскій плотино-проклизмъ VI—VIII вв. Пути вліянія Плотина пока остаются затерянными [4]).

5. И во второй періодъ западноевропейской средневѣковой философіи Плотинъ непосредственно не віялъ. Тѣмъ не менѣе, «платоники» XII в. скорѣе могутъ быть названы «неоплатониками», при чемъ подчеркнемѣ ихъ (одно изъ самыхъ анних въ Европѣ) соприкосновеніе съ арабской мыслью. Бернардъ и Теодорикъ Шартрскіе и особенно Аделяръ Батскій являются типичными неоплатониками, Бернардъ Турскій базируется на плотинизмѣ Августина, Халкидіи и Апулеѣ, Гильбертъ, создавшій эпоху своимъ плотинизирующимъ ученіемъ о категоріяхъ, является комментаторомъ Боэція. Прибавимъ къ этому переводы къ началу XIII в., «De causis», псевдо-аристотелевской «Theologia» и т. п.

Но христіанская церковь, то самое христіанство, которое когда-то боролось съ «послѣдними язычниками» школы Ямблиха и Прокла, которое осудило когда-то Эріугену, предпринимаетъ вновь борьбу: вновь запрещается Эріугена, и предпринимается борьба противъ неоплатоническаго арабскаго Аристотеля Гундиссалина. Однако, недоразумѣніе скоро выясняется, и «подлинный» Аристотель противополагается «Платону» (т. е. Плотину и Проклу).

XIII вѣкъ наполненъ споромъ между аристотелизмомъ и августинизмомъ, исторически питаемомъ трудами Гундиссалина и Авициброномъ. Боновентура и Дунсъ Скотъ, францисканскіе философы, противополагаются доминиканцамъ Альберту Великому и Ѳомѣ Аквинскому, созда-

телямъ оффиціальной аристотелико-католической философіи. Мы въ нашей схемѣ не можемъ заняться выявленіемъ философскаго смысла борьбы между «Аристотелемъ» и «Августиномъ» (хотя и крайне поучительно было бы узнать, что представлялъ собой «католическій» Аристотель XIII в.), тѣмъ болѣе, что о вліяніи Плотина какъ таковового, здѣсь рѣчи нѣтъ. Намъ важно лишь намѣтить путь къ рецепціи Плотина Западной Европой въ XV—XVI вв. Куда же онъ приведетъ?

Отъ Дунса Скота съ его идеями, навѣянными Августиномъ и неоплатоническимъ арабскимъ Аристотелемъ Авицеброна и Гундиссалина, путь ведетъ къ францисканцу же Вильгельму Оккамскому (XIV в.) и Петру д'Альи (XV в.). Но и въ нѣдрахъ доминиканцевъ сказываются вліянія Августина, Гильберта (а черезъ него Боэція), псевдо-Діонисія (Прокла и Плотина). Такъ создается мистика Экхарта, Таулера, «Нѣмецкаго Богословія» и предтечъ Лютера. Августинецъ Лютеръ, идейно связанный съ «Нѣмецкимъ Богословіемъ» и неоплатонизирующей мистикой создастъ «протестанство» противъ католицизма. Августинствующій Декартъ и августинецъ Мальбраншъ въ Парижѣ, гдѣ дѣйствовали Вильгельмъ и Петръ, создадутъ т. н. новый европейскій «раціонализмъ». Родина Дунса Скота и Вильгельма Оккамскаго въ лицѣ связанныхъ съ кембриджскими неоплатониками Локкомъ и особенно Беркли создастъ «эмпиризмъ». «Реформація», «раціонализмъ» и «эмпиризмъ» выросли изъ идей Плотина. Тотъ самый мыслитель, который исторически обусловилъ собой развитіе ранней средневѣковой философіи иа рабской и еврейской (отчасти) философіи, давшей новыя силы европейской мысли, тотъ самый обусловилъ собой развитіе и новой европейской философіи, только уже болѣе непосредственно. Но если это такъ, *тогда Плотинъ, именно Плотинъ,—основа европейской философіи*, въ то время, какъ вліяніе Платона преувеличенно, а Аристотель вліялъ лишь спорадически и частично. Плотинъ, Проклъ и Августинъ—наши учителя философіи[5]).

6. Неоплатонизмъ открываетъ собой новую европейскую философію: Фичино, Пико Мирандольскій Старшій и Цвингли, Пико Младшій и Цорци, Рейхлинъ, Вивесъ, Карданъ, Парацельсъ и Гельмонтъ, Телезій и Галилей, Кампанелла, Тауреллъ, Вейгель, наконецъ, Николай Кузанскій, Бруно и Беме, — всѣ они въ большей или меньшей степени неоплатоники. Въ нѣдрахъ неоплатонизма созрѣваетъ кэмбриджская философія Кэдворта, Паркера, Мора, Норриса и Кольера, и изъ неоплатонизма же выросло міросозерцаніе Беркли. Даже англійскій эмпиризмъ связанъ, правда, далекой связью съ идеями Плотина: Бэконъ учитъ объ активныхъ формахъ (ср. энергетику видовъ у Плотина), Локкъ, подъ вліяніемъ кэмбриджцевъ, развиваетъ неоплатоническое ученіе о качествахъ. Съ другой стороны, изъ августинизма развиваются кальвинизмъ

и философія Декарта, картезіанцевъ, *янсенистовъ* и Мальбранша. Наконецъ, изъ августинизма Декарта и неоплатонизма Бруно и еврейской философіи разовьется философія Спинозы. Такъ до XVIII в. европейская философія будетъ *такъ или иначе* связываться съ плотинизмомъ. Наконецъ, въ XIX в., какъ мы видѣли, бросится въ глаза сходство между философіей Плотина и философіями Фихте, Шеллинга, Гегеля и Гартмана.

Настоящая глава не ставитъ задачей анализъ вліянія Плотина на новое европейское міросозерцаніе. Для такого анализа понадобились бы цѣлые томы изслѣдованій. Нашимъ спискомъ именъ мы хотѣли дать лишь намекъ на то, въ какой мѣрѣ современное міросозерцаніе коренится въ Плотинѣ. Тѣмъ не менѣе, все же необходимо для болѣе убѣдительной наглядности произвести сопоставленіе съ Плотинымъ хотя бы 2—3 наиболѣе типичныхъ представителей новой философіи.

Однимъ изъ героевъ новой философіи является Беркли. Обыкновенно *набожнаго ирландскаго епископа* считаютъ представителемъ эмпиризма и сенсуализма, выводя его изъ Локка и Бэкона. Такое мнѣніе крайне ошибочно. Первый трудъ Беркли («Опытъ новой теоріи зрѣнія»), написанный на тему Enn. II 8, находится подъ вліяніемъ Мальбранша; второй и основной трудъ («Трактатъ») даетъ критику Локка, совпадаетъ съ взглядами ученика мальбраншиста (и кэмбриджскаго неоплатоника) Норриса, Колльера, и написанъ въ эпоху увлеченія Беркли Платономъ, въ которомъ Беркли особенно цѣнитъ «благородное презрѣніе къ вещамъ этой чувственной жизни»; «Альцифронъ» полонъ идеями Мальбранша и псевдо-Діонисія; «Сирисъ», метафизика Беркли,—типично неоплатоническій трактатъ. По мнѣнію Беркли, тѣло=сумма идей, а матерія=mera potentia (возможность); нѣтъ предметовъ познанія внѣ ума, и Богъ — единственная и непосредственная активная причина нашихъ идей, а явленія природы — слова Божественной рѣчи; сенсуалистическій матеріализмъ ведетъ къ скептицизму, идеализмъ — къ Богу, какъ единому и благому. По мнѣнію Плотина, тѣло=видъ + ирреальная возможность; нѣтъ предметовъ ума внѣ ума, и единое — активная первопричина познанія, тогда какъ матерія инактивна; «виды» вещей — «слова» (logoi) міровой души; сенсуалистическій матеріализмъ ведетъ къ скептицизму, въ противоположность которому Плотинъ развивалъ ученіе о единствѣ ума и умственнаго и о единомъ и благомъ; точно также и «номинализмъ» Беркли отлично вяжется съ утвержденіемъ Плотина о безчисленномъ числѣ «видовъ». Правда, «идея» Беркли не равна «идеѣ» Плотина, но Беркли самъ неудовлетворенъ своей «идеей» и кончаетъ тѣмъ, что въ «Сирисѣ» отдѣляетъ ее отъ ощущенія и, какъ и Плотинъ, считаетъ ее активной. И если мы далеки отъ того, чтобы «топить Беркли въ Плотинѣ», то, съ другой стороны, «Новая Теорія зрѣ-

нія» исторически связана съ II 8: «какимъ образомъ далекое кажется маленькимъ»; введеніе къ «Трактату» — съ V 7 «О томъ, существуютъ ли «виды и отдѣльныхъ предметовъ»; «Трактатъ» — съ V 5 («Что не внѣ ума умственные предметы, и о благѣ»); «Теорія зрѣнія или зрительной рѣчи» таитъ идею о «словахъ» міровой души, воспринимаемыхъ нами, какъ вещи, а «Сирисъ» развиваетъ прокло-плотинову мысль о «цѣпи» (seira) субстанцій. Такъ «сенсуалистическій идеализмъ» Беркли является однимъ изъ моментовъ въ развитіи единаго идеализма, идущаго отъ Плотина. Основная мысль — одна и та же: матерія ирреальна, тѣло опредѣляется идеями, умъ активенъ, его первооснова — единый и благій Богъ.

Другимъ изъ героевъ новой философіи является Кантъ. Но апріористическая гносеологія Канта, въ свою очередь, во многомъ близка къ плотинизму. У Канта мы находимъ дуализмъ разума и разсудка, понятій и идей, какъ и у Плотина дуализмъ ума и разсудка, видовъ и словъ-понятій. Разсудокъ Канта получаетъ «данное» чувственности, которое обрабатываетъ посредствомъ апріорныхъ формъ; разсудокъ Плотина «судитъ» ощущенія (аффекціи тѣла) сообразно «врожденнымъ» «канонамъ» ума. Вещь, по Канту, есть «X» вещи въ себѣ + понятія и формы разсудка; вещь Плотина есть ирреальное темнаго познанія («мракъ») + понятія (logoi) и (опредѣляющіе ихъ) «виды». По Канту, апріорное является трансцендентальнымъ; по Плотину, душа получаетъ знаніе отъ ума. Ученіе Плотина о видахъ (формахъ) и числахъ въ умѣ и о времени въ міровой душѣ напоминаетъ апріоризмъ Канта. Кантъ говоритъ о сознаніи вообще и противополагаетъ психологическое логическому; Плотинъ различаетъ индивидуальную душу и никогда не ошибающуюся душу вообще (psychē безъ члена), обращенную къ «уму», который есть «истина» (душа же есть понятіе). Кантъ представляетъ интеллигибельный міръ, какъ міръ свободы, интеллигибельныхъ характеровъ и нравственности; для Плотина опредѣленіе черезъ «умъ» — свобода человѣка, умъ — настоящее «я», которое предшествуетъ чувственному бытію, и нравственная заповѣдь — обращеніе къ умственному міру. И если, по Канту, разумъ творитъ природу (съ формальной стороны), то, по Плотину, умъ — творческій, а творчество есть видотворчество, и все ученіе Плотина о томъ, что «умъ есть сущія и всѣ они въ немъ», что природа «оформила матерію... давъ ей понятіе», что умъ «законъ бытія», поразительно напоминаетъ Канта. Съ другой стороны, мы уже имѣли случай видѣть конгеніальность телеологіи Канта съ логизмомъ Плотина.

Опуская Фихте и Шеллинга, сродство которыхъ съ Плотинымъ уже дебатировалось въ историко-философскихъ работахъ, обратимся къ

Гегелю. Двѣ мысли характерны для Гегеля — идея феноменологіи и діалектическій методъ. Обѣ эти мысли имѣются и у Плотина. Феноменологія коренится въ эллинской діалектикѣ и въ идеяхъ «восхожденія» и «дороги впередъ». Рядъ: единое, умъ, душа, космосъ безусловно питаетъ мысль о феноменологическомъ развитіи. Съ другой стороны, уже давно связывали діалектическій методъ Гегеля съ Прокломъ, а послѣдняго (въ этомъ отношеніи) съ Ямблихомъ, но мы видѣли, что діалектическое движеніе ума вполнѣ ясно и въ чистомъ видѣ было установлено уже Плотинымъ. Далѣе, Гегель различаетъ чистое бытіе, сущность и понятіе, какъ Плотинъ различаетъ безатрибутное единое, сущность (интеллигибельную матерію) и понятія. Гегель реальное отождествляетъ съ идеей, существованіе которой — жизнь, жизненный процессъ, какъ и Плотинъ отождествляетъ реальное съ понятіемъ и видомъ и бытіе вида и зрака, эйдоса и идеи, разсматриваетъ какъ активность и жизнь. Для Гегеля «die Idee sich nämlich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität», какъ для Плотина мысль, сущность и идея — одно и то же. Для Гегеля «die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten», какъ и для Плотина. Для Гегеля, какъ и Плотина, отдѣльное существованіе — «отчужденіе», и «das Allgemeines» Гегеля во многомъ соотвѣтствуетъ «единому» Плотина. Если для Гегеля конкретный Gestalt «Zeichen der Idee... die Gestalt sonst nichts anderes an ihr Zeigt: — die Gestalt der Schönheit», то это — исходный пунктъ эстетики Плотина. Такъ и въ основныхъ моментахъ своего міросозерцанія, и въ нѣкоторыхъ деталяхъ его Гегель во многомъ конгеніаленъ съ Плотинымъ.

Наконецъ, чтобы закончить наше разсмотрѣніе вліянія Плотина, укажемъ, что подобно тому, какъ формула Декарта «Cogito ergo sum» и его онтологическое доказательство ведутъ происхожденіе отъ Плотина, такъ точно Древсъ, ученикъ Гартмана, называетъ Плотина «Vater der Philosophie des Unbewusten» («ибо интеллектъ Плотина въ его тождествѣ субъекта и объекта, созерцанія и созерцаемаго или въ качествѣ интеллектуальной интуиціи точно соотвѣтствуетъ безсознательной, сверхсознательной идеѣ Шеллинга и Гартмана» — «умъ» Плотина, какъ и «абсолютное сознаніе» Шеллинга, есть ein Vorbewusstes, Ueberbewusstes — Unbewusstes Гартмана). Такъ и одинъ изъ «послѣднихъ метафизиковъ» XIX в. связывается съ Плотиномъ.

Мы хотимъ быть правильно понятыми. Мы далеки отъ отрицанія оригинальности средневѣковой и новой философіи. Мы утверждаемъ лишь огромное *вліяніе* Плотина (но это вліяніе не исключаетъ и другихъ вліяній, и вполнѣ оригинальныхъ комбинацій). Мы далеки также и отъ утвержденія огромности *непосредственнаго* вліянія Плотина. Но,

тѣмъ не менѣе, мы рѣшительно настаиваемъ на томъ, что огромная часть философскихъ проблемъ и ихъ рѣшенiй исторически восходитъ къ Плотину. Мы утверждаемъ, что *Плотинъ больше, кто-либо иной, является основой европейской философiи христiанской эры*, и въ этомъ смыслѣ *онъ — историческiй корень новаго европейскаго мiросозерцанiя*[6]).

IV. Общіе выводы.

1. Слѣдя за развитіемъ философіи до и послѣ Плотина, мы сталкиваемся съ однимъ фактомъ, который мы не умѣемъ иначе назвать, какъ единствомъ философіи. Всѣ эллинскіе философы отъ Ѳалеса и Анаксимадра черезъ Гераклита и Парменида, пиѳагорейцевъ и Сократа, Платона и Аристотеля, неопиѳагорейцевъ, академиковъ и платониковъ вплоть до Плотина являютъ удивительное единство настроенія и міросозерцанія. Осужденіе земной жизни и тлѣннаго чувственнаго міра, устремленіе къ созерцанію божественнаго единства и діалектика самопознающаго ума, какъ путь къ такому созерцанію, — вотъ основныя темы единой эллинской философіи. Но онѣ же — и темы Плотина. Философія Плотина — міросозерцаніе типичнаго «философа», вся жизнь котораго посвящена діалектическому восхожденію отъ матеріальнаго міра черезъ самопознаніе ума къ созерцанію бога, единаго и перваго блага. Эта философія смотритъ на міръ матеріальныхъ тѣлъ какъ на рядъ преходящихъ соединеній неаффицируемаго ирреальнаго (вѣчно существующаго только потенціально) «матеріала» съ различными «видами», являющимися «понятіями», разсудками, словами природы, мыслимой какъ растительная потенція души живого космоса. Эта философія смотритъ на человѣка какъ на тѣло, оживляемое активностью имматеріальной и безсмертной души, подлинная жизнь которой — разсудочное (посредствомъ образныхъ представленій и словъ) познаніе аффекцій тѣла и возбужденіе движеній въ немъ. Идеалъ душевной жизни — чистая душа, возсоединенная съ вселенской душой и обращенная къ первоисточнику разсудка — уму. Міръ ума, міръ видовъ и сутей, есть міръ бытійности и истины, и умъ, жизнь котораго состоитъ въ самопознаніи, есть истина и живое единство мысли и сущаго. Истинно сущее есть мысль и умъ, мыслящій виды — совершенные и прекрасные прообразы чувственныхъ вещей, но надъ умомъ, какъ истиной и красотой, возвышается первоединое благо, основная производящая все существующее, имматеріальная преисполненная черезъ край энергія, и, существующее — подобіе, болѣе или менѣе отдаленное этой энергіи. И высшее благо всей нашей жизни — коснуться этой вездѣ присутствующей энергіи, и высшее блаженство

для насъ — ощутить въ тихой сосредоточенности присутствіе ея въ себѣ Такъ философія Плотина резюмируетъ вѣчныя темы эллинской философіи [1]).

2. Но едина не только эллинская философія. Едина вообще вся философія. Проклъ, Григорій Нисскій, Августинъ, псевдо-Діонисій, Алкуинъ, Эріугена, Ансельмъ, арабскіе неоплатоники и Авицебронъ, неоплатонизмъ XII в., Гильбертъ, Бонавентура, Альбертъ Великій, Дунсъ Скотъ, Вильгельмъ Окамскій, Экхартъ, неоплатоники итальянскаго, германскаго и англійскаго Ренессанса, Николай Кузанскій, Бруно, Беме и Моръ, Лютеръ, Кальвинъ и Цвингли, Декартъ, Спиноза, Мальраншъ, Беркли, Лейбницъ, Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Гегель, Гартманъ — всѣ они лишь отдѣльные моменты въ развитіи единой европейской философіи, основанной на Плотинѣ. Тема этой философіи — восхожденіе отъ матеріальнаго міра къ Богу и міру разума, т.-е. идеала. Эта философія смотритъ на міръ матеріальныхъ тѣлъ, какъ на «идеи» и «понятія» «формирующаго» разсудка и ума, а на природу — какъ на содержаніе «сознанія вообще». Это «сознаніе вообще» транссубъективно и трансцендентально эмпирической душѣ, и въ то время, какъ человѣческая душа есть предметъ психологіи, а человѣкъ — предметъ антропологіи, «сознаніе вообще» есть «логическій субъектъ», т.-е. разсудокъ Плотина. Этотъ «логическій субъектъ», разсудокъ, какъ «чистый», живетъ въ самопознаніи, которое одно лишь раскрываетъ истину, и цѣлостная интуиція (noesis) является идеаломъ его. Интеллектуальная интуиція — предѣльная мечта чистаго разсудка, а интеллигибельный характеръ — подлинный человѣкъ, свобода и нравственность котораго — самоопредѣленіе черезъ умъ. Царство разума — идеалъ для царства дѣйствительности, абсолютъ — предѣльное философское достиженіе, и чаще всего онъ представляется какъ Богъ, активность, воля и энергія. Такъ современная философія резюмируетъ вѣчныя темы плотиново эллинской философіи. Такъ едина вся европейская философія. Но если правда, что основныя темы и основныя рѣшенія такія же и въ индійской философіи, тогда едина вся вообще философія, какъ созданіе арійскаго генія.

Двѣ великихъ борьбы приходится выдерживать этой единой философіи. Ея первая борьба — съ «мудрецами» стоиковъ и эпикурейцевъ. Ея вторая борьба — съ гностиками, христіанами и „аристотеликами" XIII—XV в., т.-е. католической богословіей Ѳомы Аквинскаго. И та и другая борьба имѣетъ глубокій смыслъ: первая отметала матеріализмъ, натурализмъ, сенсуализмъ и раціонализмъ (логицизмъ) «общей» мудрости, противопоставляя вульгарно-житейскму смыслу подлинно философскій идеализмъ; вторая отметала фантастику, пророчество, магизмъ и богословское вѣроученіе, противопоставляя вѣроученію подлинно фи-

лософскую діалектику. Такъ проходитъ единая философская философія въ своемъ развитіи черезъ строй житейской мудрости и религіознаго вѣроученія [2]).

3. Утверждая единство философіи, мы тѣмъ самымъ измѣняемъ предметъ исторіи философіи. Будущая исторія философіи уже получаетъ возможность быть не мозаикой пестрыхъ миросозерцаній отдѣльныхъ философовъ, но исторіей непрерывно и послѣдовательно развивающейся философской мысли. Отъ начала философія уже выработала опредѣленный взглядъ и опредѣленное отношеніе, и исторія философіи—исторія послѣдовательнаго развитія этого взгляда и этого отношенія. Исторія философіи—исторія эволюціи *единаго* факта, именно единаго взгляда и отношенія «умнаго» человѣчества ко «всему». Я хотѣлъ бы, чтобы моя мысль была ясной для читателя. Чтобы заострить ее, я бы сказалъ такъ: исторія философіи ставится (въ этомъ отношеніи) рядомъ съ исторіей культуры и генетической психологіи. Я сказалъ бы такъ вполнѣ увѣренно, если бы эти двѣ науки имѣли вполнѣ безспорную и ясную физіономію.

Но если исторія философіи—исторія эволюціи концепціи „всего" и отношенія къ нему «умнаго» человѣчества, то, какъ историко-психологическая наука, она выявляетъ и «до-умную» основу философіи. Извѣстная формула: «философема изъ миѳологемы» вполнѣ правильна, и наши основныя философскія понятія—прежніе миѳологическіе образы. Нашъ абсолютъ развился изъ центральнаго свѣта, какъ бога, отца и царя всего существующаго, наше «сознаніе вообще» и «логическій субъектъ»—изъ души и ума «живого» (какъ человѣкъ) міра, нашъ спиритуализмъ—изъ космической пневмы, нашъ интеллигибельный міръ—изъ занебеснаго мѣста, наша матерія—изъ тьмы, какъ «матеріала» для придающаго видъ и форму «мастера»-творца, солнцеподобнаго «формирующаго ума», а нашъ идеализмъ и нашъ атомизмъ, въ своей основѣ,—ученіе о «видахъ» (формахъ), «видикахъ» и «species» тѣлъ, какъ той ихъ «собственности», «сути» (ousia), которая доступна лишь умственному взору и находится въ умѣ, въ «мастерѣ», за небомъ, какъ прообразъ земного. Философія легко поддается обратному переводу на языкъ миѳологіи. И то чувство, которое питаетъ философію, также имѣетъ свою «до-умную» основу: это, если такъ можно выразиться,—геліотропизмъ, именно, стремленіе («эротика») къ источнику свѣта и уподобленію ему (я бы сказалъ, мораль «дѣтей свѣта», симпатія къ небесному свѣту). Корни философіи уходятъ въ отдаленную глубь первобытной психики. Предметъ исторіи философіи, какъ психологическій феноменъ, подлежитъ психологическому объясненію [3]).

4. Путь философіи—раціональная переработка миѳа. Но на какія

бы высоты не поднималась философія, положительное содержаніе ея выступаетъ вполнѣ опредѣленно. Это содержаніе въ немногихъ словахъ выражается такъ. Философія есть жизненный подвигъ «умной» жизни философа, высшая цѣль котораго — стать идеально совершеннымъ. Это совершенство состоитъ въ развитіи энергіи «подлиннаго человѣка», каковымъ является не животное и даже не душевное, но разумное въ человѣкѣ. Этотъ разумъ открываетъ человѣку міръ чувственнаго опыта, какъ сочетаніе ирраціонально-отрицательнаго и раціонально-положительнаго, при чемъ разумъ постигаетъ въ мірѣ лишь послѣднее, ибо только оно реально и жизненно. Такъ постигаемый міръ есть міръ идеальныхъ формъ, математическихъ чиселъ и логическихъ понятій. Этотъ міръ является организованнымъ цѣлымъ и образуетъ собой содержаніе идеальнаго транссубъективнаго ума. Точнѣе, такой міръ самъ есть содержаніе самопознающаго ума, есть міръ самоинтуитивной мысли. Этотъ міръ — единство и идеалъ, но именно поэтому онъ въ своей основѣ, мыслимой какъ субъектъ, есть наиреальнѣйшая реальность, именно максимальная энергія и жизнь. Ощутить свое единство съ этимъ «всѣмъ», какъ субъектомъ, и коснуться его жизни и энергіи—предѣлъ философскихъ достиженій и крайняя цѣль философской жизни; уйти отъ ирраціональнаго къ разуму и супраразуму — путь человѣка. Таково положительное содержаніе философіи отъ Платона, Аристотеля и Плотина до Когена, Шуппе, Липпса (mutatis mutandis Бергсона), Ойкена и др. [1]).

Задача современнаго философа: съ одной стороны, освободить философію отъ послѣднихъ остатковъ миѳологіи, а съ другой — развить въ терминахъ, если можно такъ выразиться, ноэтики свое положительное ученіе. И въ томъ и въ другомъ случаѣ Плотинъ будетъ ему необходимъ. Для первой цѣли Плотинъ будетъ ему нуженъ по той причинѣ, что Плотинъ есть *основа* современной философіи, и въ немъ, какъ въ основѣ, миѳологія философіи выступаетъ особенно замѣтно и краснорѣчиво. Для второй цѣли Плотинъ нуженъ по той причинѣ, что нѣтъ мыслителя, который далъ бы столь полное, систематичное, цѣльное и діалектическое міросозерцаніе, нѣтъ философа, который былъ бы большимъ философомъ, чѣмъ Плотинъ.

IV. Annotationes.

A. Prolegomena.

I. Эллинскій философъ и его основная проблема.

¹) Уже для Плат. и Арист. Θалесъ и Анаксагоръ были типичными представителями „созерцательной“ жизни: Hipp. Maj. 281 c.; Eth. Nic. 1141 в. Разсказъ о Θ. см. Theät 174a. Анализъ фрагмента Анаксимандра, см. Блонскій, Этюды по исторіи ранней греч. филос. 1. Рожденіе философіи (гл. III—IV) въ „Вопр. филос. и психол.“, 1914, дек. Настроеніе Гер. ясно изъ его фрагментовъ, сгруппированныхъ мною подъ названіемъ „критика людскихъ мнѣній“ въ статьѣ „Фрагменты Г.“ („Гермесъ“, 1916, № 3). О Парменидѣ см. фр. 1 его поэмы. Относитъ ученіе о созерцательной жизни къ пиѳагорейцамъ Burnet, Early Greek Philosophy², стр. 17—19, 89—90, 321, 107—108, 359; онъ же доказываетъ обильными цитатами популярность ученія о „трехъ жизняхъ“ (*ὁ ἀπολαυστικός, ὁ πολιτικός* и *ὁ θεωρητικός*) у древнихъ грековъ въ своемъ изданіи этики Аристотеля, стр. 18—19, 28—29, 32. О настроеніи Эмпед. см. „Очищенія“ (особ. фр. 118, 121, 124) и начало „О природѣ“ (особ. фр. 2 и 4). Изреченія Анаксагора см. Eth. Nic. 1179ᵃ и Eth. Eud. 1215ᵃ; ср. Diog. L. II, 7 и Clem. Strom. II, 130. Соотвѣтствующее ученіе Демокр. изложено у O. Gilbert, Griechische Religionsphilosophie, 1911, стр. 470—474. Относительно софистовъ въ текстѣ имѣется въ виду фр. 4 (всѣ досократики цитируются мною по изд. Дильса: Die Fragmente d. Vorsokratiker II³) Продика и фр. 51 Антифона, взятые изъ Ps.-Plato, Axioch. 5 p. 366 D и Stob. IV 34, 56 (относительно послѣдняго текста см., впрочемъ, примѣчанія въ изд. Wachsmuth и Hense, 1912, стр. 841); ср. K. Göbel, D. Vorsokratische Philos, 1910, стр. 370—371. Слова Сокр.: Апол. 29D—30B.

²) Изложеніе ученія Плат. о философѣ основано на слѣдующихъ мѣстахъ: Gorg. 477E слѣд. (филос., какъ оздоравливающая сила); Phädr. 248D—257A (душа философа и возрожденіе черезъ красоту); Symp. 202D—212A (особ. 211D—212A) (филос., какъ *ἔρως*), при чемъ ср. I. Stewart, Myths of Plato, 1905, стр. 428: „*φιλοσοφία* is set forth as the Desire of Immortality. Philosophy is not merely a System of Knowledge, but a Life, nay, the Life Eternal - the true Life of the immortal Soul (Cp. Tim. 90B); Rep. (характеръ философа, его воспитаніе и загробная судьба) V 474C—480A, VI 485A—487A, 503A—D, VII 517A—518B, 534D—541A; X 611D, 619E (о порчѣ философской натуры см. VI 491A—496A); Theaet 172C—177C (филос., какъ бѣгство изъ міра и уподобленіе богу); Phäd. 61C—69C и 82D (филос., какъ желаніе умереть и чистое мышленіе). Наторпъ (Platos Ideenlehre 1905, стр. 43), признавая, что, начиная съ „Горгія“, „Philosophie... ist das Leben in der Wissenschaft“, видитъ въ этомъ „die ganz neue Bedeutung“ такъ какъ „es besagte vor Plato und noch in der Schriften seiner Frühzeit nichts mehr

als „Bildungsstreben", Studium zwecks höherer Bildung". Въ подтвержденіе своего взгляда Наторпъ указываетъ (Register, стр. 460, Philosophie) Ap. 29E, 29CD; Prot. 335D, 342 ADE, 343B; Cha. 153D, 155A. Эти мѣста говорятъ какъ-разъ противъ Н.: 1) въ Ар. философія—жизненное дѣло Сократа; 2) въ Prot. рѣчь, напр., идетъ о древнѣйшей философіи, какъ лаконическихъ нравственныхъ изреченіяхъ: „познай самого себя" и „ничего черезчуръ"; 3) въ Cha. демонстрируется юноша, какъ „философъ" и „самый благоразумный изъ нынѣшнихъ", при чемъ благоразуміе, скорѣе всего, понимается, какъ самопознаніе и искусство различать добро и зло. Гдѣ же здѣсь „Bildungsstreben"? Adam (The Republic of Plato, 1902, II, стр. 500) находитъ относительно слова *φιλόσοφος*, что „its connotation in first four books rather moral than intellectual 376B, afterwards intellectual more than moral 474D ff., 480A", но такое утвержденіе его во 2-й своей половинѣ невѣрно, такъ какъ и здѣсь (напр., 485A—487A, 491A—496A, 535A—536B) рѣчь идетъ о характерѣ философа, порчѣ филос. натуры, качествахъ философа; съ этимъ утвержденіемъ можно согласиться лишь постольку, поскольку для Плат. intellectual лишь высшій видъ moral.

³) О *θεωρία* см. Burnet, The Ethics of Aristote, введеніе §§ 10—12 (дѣленіе знанія на практическое, творческое и созерцательное; истина и сущее, какъ цѣль созерцанія) и текстъ, стр. 19 (популярность ученія о 3-хъ жизняхъ въ Греціи и *θεωρητικὸς βίος*, какъ the life of spectator), 175 (значеніе слова *θεωρία*), 431 (созерц. жизнь возможна лишь для немногихъ избранныхъ), 438—9 (въ ней реализовано высшее благо), 461 (она выше практической жизни). Ученіе Арист. о созерцательной жизни изложено на основаніи Eth. Nic. I 1095^b14—1096^a10 и X 1177^a12—1178^a8; ср. Döring, Gesch. d. griech. Philos., 1903, II. стр. 71—72. Относительно непрерывности созерцательной жизни см. Burnet, op. cit. 461: „The reason is that *θεωρία* is the *ἐνέργεια* of a *δύναμις* which is so high as to be almost an *ἐνέργεια*. Fhe only reason why it is not continuous is that it is still a *δύναμις*, not the actus purus of *νόησις*"; ср. *θεωρεῖν*, какъ *ἐνέργεια* знанія, op. cit. 258, 299 и 461 (много цитатъ). Необходимо обратить вниманіе на сходство ученій Ар. и Пл. о созерцаніи, какъ пути къ безсмертію. Пониманіе Аристотелемъ метафизики, какъ изслѣдующей *τὸ ὂν ἀκίνητον* и *χωριστόν* и являющейся *θεολογική*, *θειοτάτη* и *τιμωτάτη* основано на Met. I 982^b, VI 1026^a10 и 1026^a21, IV 1005^a21 и Phys. I 192^a35. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать, что Метафизика Аристотеля съ ея XII есть исполненіе Арист. ученія его „Этики" съ ея ученіемъ о созерцательной жизни.

⁴) Объ унитаризмѣ и антитетикѣ ранней греч. филос. см. мои „Этюды" и „фрагменты Гераклита, а также K. Joël, D. Ursprung d. Naturphilosophie aus dem Geiste d. Mystik, 1906. О пиѳагорейцахъ ср. Gilbert, op. cit., стр. 86—87: „Und dieser pythagoreische Dualismus wird um so charakteristischer, als das aktiver Prinzip das göttliche ist, während das passive Materie, an und für sich gestaltlos, erst durch das Hinzutreten des höheren und vollkommenen Formprinzips zum Leben und zur Einzelgestaltung emporgeführt wird" (ср. еще стр. 90, 94, 100, 109—110). По Арист., пиѳаг. говорятъ *ὡς τοῦ ἑνὸς συνταθέντος... εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέραντος* (Met. XIV, 1091^a15; ср. I 987^a15 слѣд. и VII 1036^a17—сведеніе формъ къ *ἕν*). Эмпедоклъ такъ обозначаетъ тему своей натурфилософской поэмы: *δίπλ' ἐρέω τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον*

ἐξ ἑνὸς εἶναι (fr. 17, v. 1—2). Демокритъ сводитъ атомы къ двумъ категоріямъ - носителямъ теплаго и положительнаго и носителямъ холоднаго и отрицательнаго (Gilbert, op. cit. стр. 462—463). Самымъ общимъ изъ размышленій раннихъ эллинскихъ философовъ является размышленіе надъ *ἕν* и *ὄν*, *πολλά* и *ἐνάντια*; это размышленіе имѣется у каждаго изъ этихъ философовъ; слѣд., это - ихъ основная проблема.

[5]) Объ унитаризмѣ, какъ чертѣ, отличающей философа отъ *φιλότεχνοι* и *πρακτικοί*, см. Rep. 474C—480A. О восхожденіи къ безусловному началу см. 510B, 511B и 531C—533D; ср. въ изд. Adam Appendix III къ кн. VII: On Plato's Dialectic. *ἕν* отождествляется съ *τἀγαθόν* въ 509B, которое, въ свою очередь, отождествляется съ *ὄν* въ 518C.

[6]) Изложеніе основано на слѣдующемъ анализѣ „Парменида": послѣ введенія (1—9) Платонъ, исходя изъ предположенія о существованіи сущаго (10—23), сперва разсматриваетъ сущее въ себѣ (10—12) и въ связи съ *πολλά* (13—20), при чемъ для него это два послѣдовательныхъ состоянія сущаго (21), а затѣмъ разсматриваетъ тлѣнный міръ (*τὰ ἄλλα*) въ отношеніи къ единому (22) и самъ по себѣ (23); выводъ: ни единое, само по себѣ, ни міръ множественности, самъ по себѣ, невозможны. Послѣ этого Пл., исходя изъ предположенія, что *ἕν* есть *μὴ ὄν*, и держась прежнихъ расчлененій (*ἕν* въ связи съ вещами [24] и безотносительно [25]; *τὰ ἄλλα* въ связи съ *ἕν* [26] и безотносительно [27]), приходитъ къ выводу, что, при такомъ предположеніи, нѣтъ ни бытія, ни возникновенія, ни связи, ни пониманія міра множественности. Ср. Gilbert, op. cit. стр. 332. О томъ, можно ли смотрѣть на „Парменида", какъ на чисто логическій діалогъ, см. Rivaud, Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, стр. 323 - 325. Изъ „Софиста" здѣсь имѣются въ виду 248E, 249D и особ. 257C—260A. Объ отношеніи блага къ божеству ср. Adam, op. cit. II, стр. 51: „The majority of interpreters are now agreed in identifying Plato's Idea of Good with his philosophical conception of the Deity. The best and fullest proof the identity is still, I think, Stumpf's exhaustive dissertation Das Verhältniss des Platonischen Gottes zur Idee des Guten, Halle 1869" и Phil. 22C.

[7]) Kinkel (Geschichte d. Philos. als Einleit. in d. System d. Philos., 1906, I, стр. 82) называетъ Гераклита „der eigentliche Urheber der Theodicee"; ср. fr. 102: „у бога все прекрасно, хорошо и справедливо; люди же одно предположили несправедливымъ, а другое справедливымъ" и fr. 111: „болѣзнь дѣлаетъ пріятнымъ здоровье, зло—добро, голодъ—насыщеніе, утомленіе—отдыхъ". Телеологію Анаксагора прекрасно разобралъ Göbel, op. cit., стр. 241—244. Кромѣ „Тимея", дающаго, скорѣе, телеологическую натурфилософію, много матеріала даетъ „Политикъ" съ его телеологической исторіей (богъ и демоны, какъ правители міра). Что же касается „Государства", то „we may *therefore call the Idea of Good the Maker and* Father of all (cf. Tim. 28C), and identify it, in this aspect, as in others, with the supreme God (505 An.)" (Adam, op. cit. II, стр. 171). Это—*οὗ ἕνεκα* (ради чего) все. Оно—*παράδειγμα* всего, и ученіе о парадейгматическомъ отношеніи безусловнаго начала къ отдѣльнымъ бытіямъ сближаетъ VI и VII кн. Rep. съ Тимеемъ. Черезъ общеніе (*κοινωνία, μέθεξις, παρουσία*) съ нимъ отдѣльныя бытія получаютъ реальность, но ученіе объ общеніи, столь трудное у самаго Платона, окончательно разовьется лишь у Аристотеля

какъ общеніе формы съ матеріей. Итакъ, *τὸ ὄν* и *τὸ θεῖον*, какъ *παράδειγμα*, даетъ тему „Тимею“, и оно же черезъ ученіе о *κοινωνία* матеріи въ немъ даетъ тему телеологическому энергизму Аристотеля; и въ „Тимеѣ“, и у Аристотеля безусловное начало есть *οὗ ἕνεκα* все.

[8]) Ученіе о божествѣ, въ качествѣ центральнаго мѣста философіи Аристотеля, особенно выдвинулъ Dilthey въ Einleitung in d. Geisteswissensch. (стр. 265); религіозную философію Ар. сводитъ къ телеологическому энергизму Gilbert, op. cit. стр. 357—456; дѣйствіе бога разбираетъ Elser, Die Lehre d. Arist über d. Wirken Gottes, 1893, стр. 31. Наше изложеніе примыкаетъ къ этимъ сочиненіямъ.

[9]) Самопознаніе, какъ нѣчто трудное, фигурируетъ среди апофѳегмъ Ѳалеса (D. L. I 36); психологія, точнѣе, физіологія — основа философіи Анаксимена, основанной на аналогіи между нами и космосомъ (ср. мои „Этюды“, гл. VI); роль самопознанія у Гер. ясна изъ контекста приведенныхъ фрагментовъ въ моемъ росположеніи „Фрагментовъ Гераклита“ (ср. Rivaud, op. cit. стр. 118: „de fait, Héraclite généralise et etend à la nature entière ce qui est vrai d'abord de l'humanité. Chacune de ses paroles est ambigué et vaut à la fois pour l'homme et le décor dans lequel il se meut“. (Ср. аналогію между міромъ и человѣкомъ въ De victu Гиппократа). О тождествѣ мышленія и божественной субстанціи у Парм. см. Gilbert, op. cit. стр. 178 и 184; логику и метафизику Парм. особенно сближаетъ Göbel op. cit. стр. 107—108. Раціонализмъ Демокрита, называвшаго ощущенія темнымъ видомъ познанія, и Анаксагора не требуетъ особыхъ доказательствъ. Ученіе о разумѣ, какъ специфически человѣческомъ признакѣ, въ отличіе отъ ощущеній, восходитъ къ Алкмеону (Theophr. d. sen. 25). Итакъ, апоѳеозъ ума и критика ощущеній въ связи съ проповѣдью самопознанія и аналогіей между міромъ и человѣкомъ — одна изъ типичныхъ чертъ ранней эллинской философіи. Все это подготовляетъ ученіе Платона объ умѣ, какъ „чемъ-то божественномъ въ насъ“ Rep. 518C 501B (*θεοείκελον*), 589D (*τὰ ὑπὸ τῳ θείῳ*). Ср. Adam. op. cit. II 364: „Both Plato and Aristotle thought that there was in human nature a certain imperfect presence of God, and that it was this divine presence, however small, which made it specifically h u m a n nature“ (Nettleship, Lect. and Remains II, p. 334). Cp. VI 501B n with Tim. 90A ff... and Arist. Eth. Nic. X 7. 1177^b30 ff. The doctrine of a *θεῖόν τι ἐν ἡμῖν* was by no means new to Greek philosophical and religions thought (see Rohde Phyche[2] II pp. 121, 184 ff., 207 ff.), but Plato gave it a far deeper meaning that it ever had before“. Окончательный выводъ ясенъ: если умъ есть божественное, то познаніе божественнаго есть познаніе ума черезъ умъ (Met. XII 1074^b33: *ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*).

[10]) Ср. Adam, op. cit. II 98: „*νοῦς* is in fact the *θεῖόν τι ἐν ἡμῖν*, according to Plato.. The doctrine that *μάθησις* is *ἀνάμνησις* implies what is fundamentally the same view: see Meno 81 A ff. and Phäd. 72E—76D, especially 73A“ (*ἐπιστήμη ἐνοῦσα*). Одна изъ самыхъ рѣзкихъ критикъ чувственнаго опыта дана въ Phäd. 65A—67B. Ученіе объ ощущеніяхъ, какъ лишь с т и м у л а х ъ мышленія, яснѣе всего изложено въ Rep. 523A—524C. Такимъ образомъ, діалектика есть работа исключительно логическаго ума. Интерпретація логической методики у Плат. не вызываетъ большихъ разнорѣчій (ср., напр., вышецитированный экскурсъ Adam'a или Maier, D. Syllogistik d. Aristoteles, 1900, II 2, стр. 28—39: „Die dialektische Methode

setzt sich also zusammen aus der *συναγωγή* und der *διαίρεσις*"); слѣдуетъ только отмѣтить преобладаніе у Плат. *συναγωγή* надъ *διαίρεσις* и пониманіе имъ метода сведенія, какъ восхожденія я къ безусловному началу (*ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον*). Больше разногласій вызываетъ взаимоотношеніе логики и инитуиціи у Платона. Лютославскій (Origin and groth of Plato's Logic) различаетъ двѣ фазы платоновской логики, изъ которыхъ первая характеризуется intuition и ecstatic vision, а вторая—classification of notions. Maier (op. cit. стр. 31) опровергаетъ это мнѣніе и приходитъ къ выводу: „in der That kennt Plato eine völlig apriorische Intuition der Ideen nirgends. Nur der letzte Akt, die That, durch die Vernunft die idee erfasst, ist sinnenfrei". Выводъ М. мы формулировали бы нѣсколько иначе: путь къ *ἰδέα* у Платона всегда логическій процесъ, но *ἰδέα* всегда относится къ интуиціи, къ *ἰδεῖν* (чистымъ умомъ).

[11]) Ученіе Ар. объ интуиціи *κοιναί* и *ἀξιώματα*, которыя *ἄμεσα* (непосредственны), наиболѣе отчетливо изложилъ Harbertz въ Stud. zum Methodenproblem, 1910, стр. 36 и сл. Обращаю вниманіе, что самыя краснорѣчивыя мѣста объ этомъ находятся и въ логическомъ (An. Post. 100^b) и въ этическомъ (Eth. Nic. 1141^a) контекстѣ. О познаніи этихъ *κοιναὶ ἀρχαί*, которыя суть *τὰ θεῖα*, черезъ самопознаніе разума говоритъ Gilbert, op. cit. стр. 428—434 и 448—450. Метафизическую основу силлогизма разсматриваетъ Maier, op. cit., II 2, стр. 183—236 и 23—85.

[12]) Гераклитъ называетъ глаза и уши плохими свидѣтелями, разъ люди имѣютъ души варваровъ (fr. 107) и призываетъ познать міровой разумъ (fr. 41), называя разумѣніе величайшимъ достоинствомъ (fr. 112); ср. мои „Фрагменты Гераклита (отдѣлъ „критика людскихъ мнѣній"). Парменидъ говоритъ объ *ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν* и совѣтуетъ *κρῖναι δὲ λόγῳ* (fr. 1, кон.). Алкмеонъ видитъ отличіе человѣка отъ другихъ въ томъ, что „остальныя ощущаютъ, но не понимаютъ" (fr. 1^a). Эмпедоклъ противополагаетъ *σκοτόεσσα δόξα* богатству *θείων πραπίδων* (fr. 132). Анаксагоръ говоритъ объ *ἀφαυρότητος* ощущеній (fr. 21) и дѣлаетъ умъ космическимъ началомъ. Раціонализмъ Платона разсмотрѣли въ примѣч. 10. Аристотель противополагаетъ *τὸ αἰσθητόν τοῦ αἰσθητικοῦ*, какъ *τὸ ἄλογον*, *νοητὸν τοῦ νοητικοῦ*, какъ *τὸ λόγον ἔχον* (402^b, 1139^a); апоѳеозъ чистаго ума мы находимъ ibid. 429^b слѣд., гдѣ вполнѣ выясняется и значеніе ощущеній для ума. Относительно Демókрита Бригеръ выставилъ утвержденіе, что „Die Behauptung, dass D. in Bezug auf die Sinneswahrnehmung ein Skeptiker gewesen sei, zerfällt also in nichts" (статья „Demokrits angebliche Leugnung der Sinneswahrheit" въ Hermes, 1902), но его тезисъ совершенно опровергается множествомъ текстовъ у Гильберта въ пользу существованія у Д. ученій: „Die Vernuft eine höhere Form der Seele" и „Die Vernuft als reine Gottessubstanz" (op. cit., стр. 469 - 470). Что же касается умственной интуиціи, то у Платона умъ есть „зрѣніе души", а цѣль познанія—„увидѣть Добро". *Νόησις* у Платона есть непосредственное общеніе (Rep. 490 B). Сравненіе *νόησις* съ *αἴσθησις* находимъ у Арист. 427^a; у него „elle est une identification, une communion, un contact direct de la pensée et de son objet (Rivaud, op. cit., стр. 401; ср. Met. XII, 1075^a, 1051^b и 1072^b; An. post. I, 71^b и 72^a).

II. Платонизмъ въ эллинистическую эпоху.

[1]) О томъ, что подъ мудростью стоики понимали главнымъ образомъ практическую житейскую мудрость, см. Bonhöffer, Epictet und Stoa, 1890, стр. 1—2. Полемику Хрисиппа съ ученіемъ Θеофраста о созерцат. жизни см. Plut. Stoic. rep. 2,3. По Мусонію, *φιλοσοφια καλοκαγαθίας ἐστίν ἐπιτήδευσις καί οὐδεν ἕτερον* (Stob. eclog. II, изд. Wahrmuth, стр. 239); у Эпиктета она— *ἡ περὶ βίον τέχνη* (I, 15, 2; IV, 1, 118), и самые главные въ ней — *χρῆσις τῶν θεωρημάτων*, такъ какъ философствовать значитъ *τὴν βούλησιν συναρμόσαι τοῖς γινομένοις* (II, 14, 7). Относительно эпикурейцевъ ср. fr. 219 (Изеп.): *τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι... τὸν εἰδαίμονα βίον περιποιοῦσαν*".

[2]) О матеріализаціи бога у стоиковъ ср. Plot. Enn. VI, 1, 27. О дуализмѣ матеріи и бога и о томъ, что весь космосъ есть живое существо, одушевленное и разумное, см. Diog. VII 134—139. *Ο πῦρτεχνικὸν—ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται,* ср. Stob. ecl. I 37 и Plac. I 7, 33. Общую сводку ученія стоиковъ см. Gilbert Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums, 1907, стр. 225—272. Ученіе стоиковъ de providentia общеизвѣстно; объ *ἀπρονοησια* у эпикурейцевъ см. Gilbert, Griechische Religionsphilosophie, стр. 485 съ соотвѣтствующими ссылками.

[3]) Ученіе стоиковъ о познаніи см. у Цицерона, Acad. I, 40—42, гдѣ выясняются принципы познанія, visum, adsensio, comprehensio и notio и Diog. VII 54. Много матеріала собрали Ritter et Preller, Historia philosophiae graeco-romanae, 1913, стр. 400—406 (стоики) и (каноника эпикурейцевъ) 377—380.

[4]) Sen. ep. 108, 23: „quae philosophia fuit, facta philologia est".

[5]) Итакъ, я вывожу начало античнаго скептицизма изъ глубокаго сознанія эллинскими философами величія и обширности истины и мудрости божества. Обычное представленіе о возникновеніи греч. скептицизма иное. Такъ, напр., Р. Рихтеръ (D. Skeptizism. in d. Philos. I 1904) находитъ у раннихъ гр. филос. наивное довѣріе къ своимъ силамъ (стр. 41—43 р. пер.), приписываетъ Геракл. и элеатамъ твердую увѣренность въ своей познавательной способности (стр. 45), видитъ въ софистахъ важнѣйшихъ предшественниковъ скептицизма (стр. 55), Сократу приписываетъ задержку скептицизма на цѣлое столѣтіе (стр. 57), у Платона и Аристотеля не замѣчаетъ „ни малѣйшаго слѣда скептицизма" (стр. 58). Все это сказочно невѣрно. Гераклитъ считалъ людей дѣтьми, звалъ выслушать „не меня, но Слово", Парменидъ возвѣщалъ свою философію, какъ „истинную вѣру", именно какъ откровеніе богини, Эмпедоклъ передавалъ „*πιστεύματα*" богини музы. О томъ, что „von jenem philosophischen Individualismus, Skeptizismus, Subjectivismus und Nihilismus, der gemeinhin für das Kennzeichen „der Sophistik" ausgeben wird, bleibt bei näherer Betrachtung kaum etwas übrig... Der „Nihilismus" des Gorgias ist eine Phantasmagorie... (У Протагора) ist, wenn man will, eine alogische Ansicht vom Realen, aber gewiss reine skeptische Ansicht von der Erkenntniss" см. H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, 1912, стр. 281. О платоновскомъ скептицизмѣ см. Diog. IX 72; ср. Cic. Acad. I 45—46 и de Orat. III 68.

Въ пользу платонизма средней Академіи говоритъ уваженіе Аркесилая къ Платону и самый фактъ перехода къ нему главенства въ школѣ Платона (Diog. IV 32 слѣд.). Подробнѣе см. Hirzel, Untersuch. zu Cicero's philos. Schriften, III, 150 сл. и Рихтеръ, op. cit., стр. XXIX. Говоря о скептицизмѣ, я говорю объ академическомъ скептицизмѣ, такъ какъ исторически неясный пирронизмъ въ исторіи тогдашней философіи игралъ ничтожную роль и съ смертью Тимона, на очень долгое время угасаетъ (ср. Diog. IX 115; Cic. de or. III 62). Относительно акад. скепт. вполнѣ правъ Шмекель, говорящій, „dass die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem ganzen Bestande durch die Kritik des Carneades einerseits und andererseits durch das von ihr veranlasste Zurückgehen anf die älteren Systeme bedingt ist“ (Die Philosophie der mittleren Stoa, 1892, стр. 379).

[6]) Ср. Schmekel, op. cit., стр. 324—337, 356-379. Döring (Geschichte d. griech. Philos., II, 1903, стр. 259-260) опредѣленно доказываетъ, dass auch er die Streitfrage als eine auf die Erkenntnisfähigkeit des Weisen bezügliche behandelte. Мнѣніе Рихтера, что „Карнеадъ критически разрушаетъ религію во всякой формѣ“ (op. cit., стр. 82), неправильно: самъ же Р. пишетъ: „достойно вниманія, что скепсисъ начинаетъ свое изслѣдованіе вѣры въ Бога не вопросомъ о томъ, существуютъ ли боги и какими свойствами они обладаютъ, а обсужденіемъ вопроса о томъ, какимъ образомъ люди пришли къ представленіямъ о богахъ“ (op. cit. стр. 134), и если мы замѣнимъ „людей“ „стоиками“, мы получимъ критику стоическаго богословія. Гораздо ближе къ истинѣ Шмекель: der Grund gegen seine Polemik, in dem alle anderen zusammentreffen, ist die Leugnung der Gleichartigkeit des Menschen und der Gottheit“ (op. cit. стр. 310); эта Gleichartigkeit, однако, предпосылка, скорѣе Стои съ ея „мудрецами“, нежели Карнеада.

[7]) О значеніи Посидонія см. Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihr. Bezieh. zu Judentum und Christentum, 1907. стр. 29—30: Онъ направилъ на новыя рельсы развитіе Стои, очень сильно повліялъ на неопиѳагореизмъ и платонизмъ и, сильно захваченный Платономъ, далъ мощное выраженіе религіозному настроенію, которое, выступая съ возрастающей силой въ Сенекѣ и Плутархѣ, въ платонизмѣ и неоплатонизмѣ, придаетъ поздней древности ея собственный характеръ, такъ же, какъ онъ непосредственно или, напр., черезъ Филона, сильно повліялъ на христіанскую литературу“.

Посидоній всецѣло открытіе филологовъ; историки же философіи и до сихъ поръ относятся къ нему безъ вниманія: Целлеръ въ своемъ „Очеркѣ“ удѣляетъ Посидонію меньше страницы (изъ 330 стр.), Риттеръ и Преллеръ въ своей обширной хрестоматіи посвящаютъ Посидонію всего 2 страницы.

[8]) Ученіе Пос. о душѣ и мантикѣ см. Schmekel, op. cit., 244—256. Объ эллинистической философіи, какъ мистическомъ созерцаніи, см. Reitzenstein, Die Hellenistischen Mysterienreligionen, 1910, стр. 64, 135, 145 и 148. См. въ этихъ же сочиненіяхъ и ссылки на подлинные тексты Посидонія.

[9]) О пневмѣ Stob. Eclog. I 34—35. Относительно *ϱοή* ср. Schmekel, op. cit., стр. 405. Объ *ἀναθυμίασις* у стоиковъ (стр. 232—250 и 472- 474) и у Посидонія (стр. 634—635) ср. Gilbert, D. Meteorolog. Theorien d. griech. Alter-

tums. Утвержденіе, что „hat er offenbar die wirkenden Kräfte der stoischen Philosophie für gleichbedentend mit den Ideen und den Pythagoreischen Zahlen erklärt, что die Immanenz der Ideen ist demnach hier durchgedrungen und zugleich ist damit auch das Verhältniss der Ideen zu der Gottheit bestimmt", что „wie sich die Zahlen zu der Einheit und die einzelnen Seelen zu der Weltseele verhalten, so verhalten sich auch die einzelnen Ideen zu der Idee als solcher: sie sind nur Teile derselben und auf gewisse Weise in ihr enthalten" см. Schmekel, op. cit., 400—439, особ. 430—432. Въ этомъ отношеніи характерно сообщеніе Сенеки (Ep. 65, 7): quintam Plato adicit exemplar, quam ipse *ἰδέαν* vocat: hoc est enim, ad quod respiciens artifex id, quod destinabat, effecit... haec exemplaria rerum omnium deus i n t r a se habet".

[10]) У Филона душа *ἀπόσπασμα θεῖον* (Somn. I, 6) обитающая *ἐν σήματι τῷ σώματι* (Alleg. I, 33, versus finem). О томъ, что *οὐδὲ γὰρ ἄλλο των ὄντων οὐδὲν ἀσώματον ἐννοῆσαι, δυνατον* см. Somn. I, 32. *Οσοφίαν, ἄνωθεν ὀμβρεθεῖσαν ἀπ' οὐρανοῦ*, см. Prof., 30 начало. Тексты о непосредственномъ созерцаніи мудрецомъ бога указаны у Martin, Philon, 1907, стр. 142—143, а о непосредственномъ познаніи бога и экстазѣ ibid. стр. 132—152; о логосѣ и твореніи ibid., стр. 57—82.

[11]) Основнымъ свидѣтельствомъ о теченіяхъ среди пиѳагорейцевъ является сообщеніе Секста Эмпирика, adv. phys. II 281. Разборъ этого мѣста см. Schmekel, op. cit., стр. 403—439, гдѣ о пиѳагорейской литературѣ и „die Platonisch-peripatetische Richtung der Neupythagoreer" говорится на стр. 432—435. Существенно важно указаніе Шмекеля о связи этого направленія въ ученіи о душѣ (переходъ въ животныхъ) съ Эмпедокломъ. Общая характеристика обоихъ пиѳагорейскихъ направленій такова: „Diese Richtung der Pythagoreer vertritt also, wenngleich sie auch von der Monas ausgeht, doch einen entschiedenen Dualismus, indem sie die Einheit und die Zweiheit zu Principien des Seienden macht und aus ihrer Verbindung die Welt der Wirklichkeit herleitet. Die zweite Richtung bekennt ebenso klar den Monismus, indem sie alles nur aus der Bewegung der Eins oder der Einen erklärt... Dass die erste Richtung wesentlich auf Platonisch-Aristotelischen, die zweite auf stoischen Grundsätzen fusst, liegt auf der Hand". Объ Аристоксенѣ, какъ родоначальникѣ псевдопиѳагоровой литературѣ, ср. Diels, Ein gefälschtes Pythagorasbuch (Arch. f. Gesch. d. Philos. III, 451, сл.), который возводитъ къ Аристоксену и „легенду" о Платонѣ, какъ пиѳагорейцѣ.

О пиѳагорейскихъ вліяніяхъ въ Phil. и Tim. см. Gilbert, Gr. Religionsphilosophie, стр. 341—356 (ученіе о *πέρας ἄπειρον, μικτὸν γένος* (ср. пиѳ. *πεπερασμένον*) и мѣрѣ въ Phileb.; ученіе о матеріи (ср. *ἄπειρον* пиѳ.) и пропорціяхъ въ Tim.); ученіе о числахъ см. Robin, la théorie Platonicienne des idées et des nombres d'aprés Aristote; о пиѳагор. Phaed. см. Burnet, Early Gr. Phil., стр. 89 (посвященіе пиѳагорейцамъ въ Фліунтѣ), 108—109 (очищеніе философіей и ученіе объ *ἀνάμνησις*), 320—326, 342—345 (ученіе о душѣ, какъ гармоніи) и 354—356 (ученіе о подражаніи и идеяхъ; послѣднее B. разобралъ не вполнѣ удовлетворительно); о пиѳ. Resp. см. Adam, op. cit. II, стр. 163—168 (система образованія), 267—312 (ученіе о числѣ), 378—380 (пиѳ., какъ *σοφοί*), 470—479 (Rep. 616B—617D); о вліяніи орфиковъ на миѳологію Пл. Smith, op. cit. passim, особенно стр. 66—71, а также анализы Phäd.

107C—114C, Gorg. 523A—527C, Rep. 613E—621D, Politic. 268E—274E, Protag 320C—323A, Tim. 29D—92C, Phädr. 246A—257A, Symp. 189C—193D и 202D—212A. Характеристика аристотелевскаго пиѳагореизма основана на текстахъ, приводимыхъ Шмекелемъ въ его сочиненіи.

[12]) Наше изложеніе даннаго періода не претендуетъ на ясность. Прежде всего, процессъ не ясенъ вслѣдствіе того, что мы имѣемъ здѣсь дѣло лишь съ начальной формой его, а „начала всѣхъ вещей теряются во мракѣ", иными словами, направленіе еще не опредѣлилось. Кромѣ того, у насъ совершенно почти отсутствуютъ соотвѣтствующія изслѣдованія, и, при отсутствіи спеціальныхъ работъ, неизбѣжно слабымъ выходитъ и обобщеніе. Здѣсь нельзя не упрекнуть историковъ философіи, что они, во-первыхъ, слишкомъ отмежевали Аристотеля отъ его учителя — очень пиѳагорействующаго какъ разъ именно въ это время Платона, а, во-вторыхъ, свели исторію идей аристотелевской философіи послѣ Аристотеля къ исторіи Ликея.

[13]) Такимъ образомъ, вмѣсто „эклектизма" правильнѣй было бы говорить о „Новой Академіи", имѣющей вполнѣ принципіальную тенденцію. О томъ, что Антіохъ является представителемъ пиѳагорейско-аристотельскаго платонизма, см. Schmekel op. cit., стр. 437—438, гдѣ Антіохъ противопоставляется Посидонію. Но тогда вся исторія мнимо безпринципнаго эклектизма должна быть переписана вновь, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, долженъ измѣниться взглядъ на римскій эклектизмъ и на генезисъ платонизма I в. по Р. Х. въ томъ смыслѣ, что римская философія этого времени—ученица Посидонія и Антіоха и платоники I в. по Р. Х.—преемники Новой Академіи, какъ о п р е д ѣ л е н н а г о направленія.

[14]) Какъ Антіохъ настаиваетъ на платоновской традиціи своей школы (Cic. Acad. post, I 4, 13 сл.; de fin. V, 3, 7 сл.; de leg. I 21, 54), такъ и Плутархъ защищаетъ тотъ же тезисъ, что повторитъ и Нуменій уже во II в. (Ср. Volkmann, Leben, Schrift. und Philos. d. Plutarsch, II. 1869, стр. 14—16). Вліяніе Аристотеля на Плутарха, затемненное у Фолькмана, прекрасно выяснено Целлеромъ. Однако, въ общемъ, изображеніе Целлеромъ Плутарха, какъ только „пиѳагорействующаго платоника", до крайности слабо, что легко объясняется какъ неправильной концепціей „неопиѳагорейства" у Целлера, такъ и слишкомъ суммарнымъ представленіемъ поздняго платонизма.

[15]) Намъ надо разрушить три историко-философскихъ легенды: о „неопиѳагорействѣ", объ „александрійской" философіи и объ отсутствіи римской философіи. Начнемъ съ „неопиѳагорейства". Въ контекстѣ Целлера оно стоитъ послѣ платониковъ I в. по Р. Хр. и передъ Плутархомъ. Такой контекстъ невозможенъ уже потому, что почти вся главнѣйшая весьма многочисленная псевдопиѳагоровская литература восходитъ къ несравненно болѣе раннему времени, и современникъ Посидонія Гераклидъ знаетъ уже больше шести сочиненій, приписываемыхъ Пиѳагору. Такимъ образомъ, „неопиѳагорейство", какъ ясно выраженное движеніе, надо отнести, самое позднее, къ эпохѣ Посидонія. Но тогда открывается возможность исторически связать его съ поздними „пиѳагорейцами" и Академіей Платона. Итакъ, неопиѳагорейства I в. по Р. Хр., какъ явленія sui generis, нѣтъ. Что же касается александрійской философіи, то много ли, кромѣ Филона, представителей ея? Далѣе, не слабо ли д л я ф и л о-

софіи (а не богословія) историческое значеніе Филона?—„Il n'a d'ailleurs jamais exercé une grande influence. Plotin, Porphyre, Proclus suivent d'autres maîtres... Saint Augustin étudie Plotin; il n'étudie pas Philon... Le moyen âge chrétien et le moyen âge juif ignorent Philon" (Martin, op cit., стр. 286). Сравните съ философской Александріей за цѣлыхъ шесть столѣтій (III в. до Р. Х., т.-е. эпоха расцвѣта—III в. по Р. Х., т.-е. эпоха Плотина) Римъ хотя бы I в. до Р. Х.: Цицеронъ пишетъ комментарій къ „Тимею" и занятъ пропагандой „италійской" философіи; его другъ Нигидій Фигулъ—пиѳагореецъ; къ нему примыкаетъ во взглядахъ Ватиній; склонна къ пиѳагорейству и школа Секстіевъ; наконецъ, многочисленная пиѳагорейская литература усиленно читается именно въ Римѣ (Lälius, 23, 88; Tim., 1), и тамъ же живутъ Александръ Полигисторъ и Варронъ; Таковъ былъ пиѳагорствующій Римъ I в. до Р. Х., т.-е. почти за вѣкъ до Филона. Наконецъ, платоники II в. — италійцы по своимъ именамъ. Целлеръ указываетъ, что изъ Александріи вышли Эвдоръ и Арій, два самыхъ раннихъ свидѣтелей о неопиѳагорействѣ, но Арій Дидимъ — учитель Августа, а Эвдору можно противопоставить наличность псевдоархитовыхъ писемъ, въ качествѣ подлинныхъ, въ собраніи Ѳрасилла, астролога Тиберія. Целлеръ указываетъ еще на то, что Сотіонъ александріецъ, но, вѣдь, Сотіонъ ученикъ Секстіевъ. Наконецъ, Целлеръ ссылается на слова Сенеки: „Pythagorica illa invidissa turbae schola praeceptorem non nvenit". (Nat. qu. VII, 32, 2), но неужели изъ этихъ словъ стоика можно заключить объ увяданіи римскаго пиѳагореизма, особенно если вспомнить, что сейчасъ же послѣ Сенеки выступили Модератъ, Аполлоній Тіанскій и Плутархъ, ученикъ Аѳинъ и Рима (ср. Hirzel, Plutarch, 1912, стр. 7—22; особенно: „Es stellt sich in ihm, wie man gesagt hat, der Gegensatz des Hellenen zu den Hellenisierten dar. Inbesondere mochte ihn, der aus dem Herzen Griechlands stammte, das Ungriechische der alexandrinischen Kultur abstossen" и отдѣлъ „Verhältnis zu Rom"). Итакъ, историко-философское значеніе Александріи переоцѣнено, что же касается Рима, какъ философскаго центра, то онъ, ясно, слишкомъ не дооцѣнивается.

III. Платонизмъ II в. по Р. Х.

[1]) Исторія платонизма II в. по Р. Х. — одна изъ самыхъ темныхъ страницъ исторіи философіи, и, къ сожалѣнію, и для нашего времени остаются въ силѣ слова „Der Ursprung und die Vorläufer des Neuplatonismus sind in so tiefes Dunkel gehüllt, dass man kaum hoffen darf, es je zu lichten... Noch längst ist das vorhandene Material nicht verarbeitet, manches kaum in Angriff genommen. Noch giebt es keine Sammlung auch nur der namentlichen Fragmente dieser Philosophen, und die Durcharbeitung der erhaltenen Kommentare ist eine mühselige aber lohnende Aufgabe der Zukunft (Gercke, Eine platonische Quelle des Neuplatonismus въ Rhein. Museum f. Philologie, 1886, стр. 266 и 269). Кромѣ общихъ исторій древней философіи Целлера, Ибервега и Арнима, а также статьи Gercke, можно указать еще слѣдующія работы: Freudenthal, Hellenistiche Studien, III, 1879 (Der Platoniker Albinos); Berliner Klassikertexte, II, Anonymus Kommentar zu Platons Theaetet, 1905; Sinko, De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione (Diss. philol. class. academiae litt. Cracov. XVI, 1905); Hobein, De Maximo

Tyrio quaestiones philologae selectae; Prächter, Hierax der Platoniker (Hermes, 1906). Послѣдняя статья интересна для насъ по своей темѣ: у Стобея мы находимъ рядъ эксцерптовъ изъ Гіеракса, и Прехтеръ на основаніи этихъ эксцерптовъ относитъ Гіеракса къ платоникамъ II в. по Р. Х. Такимъ образомъ, въ этой статьѣ косвенно устанавливаются общіе признаки платонизма II в. по Р. Х. (правда, только въ области этики, такъ какъ до насъ дошли отрывки „О справедливости“ Гіеракса, но. вѣдь, именно въ этикѣ они были очень яркими). При анализѣ отрывковъ Гіеракса все время повторяется одна и та же картина: Платонъ—исходный пунктъ; стоицизмъ проявляется почти повсюду, гдѣ онъ не оказывается въ противорѣчіи съ Платономъ; Аристотель является какъ бы путеводителемъ при развитіи взглядовъ Платона. Въ общемъ, „nach den besprochenen Fragmenten zu urteilen, vertrat Hierax den gleichen eklektischen Platonimus, wie er uns aus Albinos, Apuleins, Maximus u. a. bekannt ist“. Diels (Anonymus Kommentar zu Pl. Theaetet, стр. XXV) говоритъ объ этомъ эклектическомъ платонизмѣ, какъ о „Mondscheinakademie, wie sie zwischen Karneades und Numenios vegetierte“. Но, говоря о данномъ направленіи, какъ объ эклектическомъ, нельзя забывать трехъ особенностей этого „эклектизма“: 1) „die übliche Vermischung der platonischen und aristotelischen Lehre“ (Diels, op. cit., стр. XXVI); 2) полемическій характеръ этого теченія, „die ausdrückliche Bekämpfung anderer philosophischer Secten in den Punkten, in denen man ihre Lehre mit der platonischen nicht glaubte vereinigen zu können“ (Prächter, op. cit., стр. 617); 3) направленіе этой полемики, главнымъ образомъ, противъ „Stoizismus im Platonismus“ (Gercke, op. cit, стр. 287 - 291).

[2]) Изъ всѣхъ представителей школы Гая наиболѣе ясенъ для насъ Албинъ благодаря детальному изслѣдованію Фрейденталя. Синко устанавливаетъ связь, съ одной стороны, между Албиномъ и De Platone et eius dogmate Апулея, а, съ другой, между ними и Гаемъ, источникомъ *ὑποτυπώσεων πλατωνικῶν δογμάτων Α—Θ* Албина. Гай въ исторіи философіи можетъ быть связанъ съ академикомъ Асклепіемъ, а ученикомъ Албина былъ Галенъ, чьи философскіе взгляды, несправедливо пренебрегаемые, нуждаются еще въ спеціальномъ изслѣдованіи. Возможно, что, при наличности связи Галена съ школой Гая, сравнительно многочисленные врачи въ школѣ Плотина—послѣдователи Галена.

О занятіяхъ платониковъ логикой Аристотеля ср. Freudenthal: „Vor allem aber ist es die Darstellung der Logik, in der die gesamte aristotelische Lehre von den Kategorien, Definitionen, Urteilen, Schlüssen, mit einzelnen stoischen Bestimmungen gemischt, Platon untergeschoben wird“ u Diels: „Man kann vielleicht sagen, der pädagogische Hauptzweck dieser Exegese ist, die offenbar ganz ungeübten Studenten in die syllogistische Art der aristotelischen Logik einzuführen“ (Anonymus Comm. zu P. Theätet, XXX—XXXI; см. ibid. о выдаваніи этой логики за платоновскую.) Острую критику Аттикомъ ученій Аристотеля о высшемъ благѣ, провидѣніи, вѣчности міра, пятомъ элементѣ, небѣ и безсмертіи души см. Euseb. pr. ev. XV 4—9. Ученикъ Аттика Гарпократіонъ *ἕπεται* Нуменію *κατὰ τὴν τῶν τριῶν θεῶν παράδοσιν καὶ καθόσον διττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργόν* (Prokl. in Tim. 93 B); школа Аттика протежировалась императоромъ Маркомъ Авреліемъ. Впосѣлдствіи Плотинъ станетъ оппонентомъ Нуменію.

[3]) О Нумении и фрагментахъ его см. Thedinga, de N. philosopho Platonico, 1875. Нуменій традиціей соединяется съ Аттикомъ и Гарпократіономъ (Prokl. l. cit.) и Кроніемъ (Porph. de antr. nymph. 21). Отрывки изъ „О расхожденіи академиковъ съ Платономъ" см. у Euseb. pr. ev. XIV 5—9; ученіе о благѣ въ „О благѣ" ibid. XI 22 и XV 17 (имматеріальность сущаго), отождествленіе ума съ благомъ и пріоритетъ его надъ сущностью и идеей ibid. XI, 22, 3. Ученіе о первомъ и второмъ богѣ ib. XI, 18; о третьемъ богѣ ib. 22, 4. и Procl in Tim. p. 93A. Ср., впрочемъ, Порфирія у Cyrill. contr. iulian. VIII, 271A: „...*τρίτην δὲ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν*". Ученіе Н. о душѣ у Stob. ecl. I 49,25a; 37,40 и 67 (двѣ души; борьба различныхъ *ἐνεργήματα* души между собою; зло изъ тѣла; всѣ души злы, но различнымъ образомъ; „единеніе"). О безсмертіи разумной и неразумной души см. Thedinga, op. cit., стр. 25. Мы считаемъ Н. близкимъ къ стоическому платонизму по слѣдующимъ основаніямъ: 1) упоминаніе о немъ древнихъ въ соединеніи съ стоизирующими Аттикомъ и Гарпократіономъ; 2) родство его идей съ философіей зависящаго отъ Посидонія Филона (ученіе о Сущемъ, второмъ богѣ, отдаленности перваго бога отъ матеріи, пророкахъ, созерцаніи); 3) іерархія принциповъ, напоминающая Посидонія и его преемниковъ: первый богъ, какъ умъ—второй богъ, какъ посредникъ между міромъ умственнымъ и чувственнымъ—третій богъ, какъ міровая душа (ср., кромѣ цит. изъ Порфирія, Eus. pr. ev. XI, 18,7: *ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εις τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα*); 4) ученіе *о σπέρμα* Сущаго въ вещахъ; 5) близость къ ученію стоицизма о *ἕνωσις* (второй богъ принимаетъ въ себя свойства матеріи; отношеніе неразумной души къ матеріи); 6) острая полемика противъ средней Академіи, стремленіе *χωρίξειν* Платона *Ἀριστοτέλους καὶ Ζήνωνος, οὕτω καὶ νῦν τῆς Ἀκαδημίας*, при чемъ, замѣтимъ, полемика Зенона противъ Платона объясняется недоразумѣніемъ; вообще, Нуменій различаетъ среди стоиковъ „*οἱ μὲν τινες αὐτῶν ἐμμεμενηκότες ἔτι, οἱ δ'ἤδη μεταθέμενοι*, при чемъ *εἴξασιν οὖν οἱ πρῶτοι ὀλιγαρχικωτέροις, οἵ δὴ διαστάντες ὑπῆρξαν εἰς τοὺς μετέπειτα πολλῆς μὲν τοῖς προτέροις, πολλῆς δὲ τῆς ἀλλήλοις ἐπιτιμήσεως αἴτιοι, εισέτι ἑτέρων ἕτεροι Στωϊκώτεροι καὶ μᾶλλον ὅσοι πλέον ἐπὶ τὸ τεχνικὸν ὤφθησαν μικρολόγοι*" (Eus. pr. ev. XIV, s 4); 7) несочувствіе къ Антіоху, который „присоединилъ къ Академіи массу чужого". При этомъ Платонъ для Нуменія, какъ и для Посидонія, пиѳагореецъ, съ той, можетъ быть, только разницей, что пиѳагорейскій дуализмъ у Нуменія выступаетъ, повидимому, еще ярче, что сближаетъ его уже съ Плутархомъ и гностиками. Вотъ почему Нуменій, стоящій исторически въ ряду съ Посидоніемъ и Филономъ, подъ вліяніемъ времени менѣе типиченъ въ своей позиціи. Нуменій—объектъ полемики аристотельствующаго платоника Плотина. Тѣмъ не менѣе, ихъ обычно тѣсно связываютъ. Особѣнно ярко это у Владиславлева: Философія Плотина, Спб. 1868. Владиславлевъ (op. cit. стр. 279—281) видитъ сходство въ слѣдующемъ: 1) „различеніе въ божественномъ существѣ двухъ началъ: одного неподвижнаго, бездѣятельнаго, и другого производящаго и дѣятельнаго"; 2) „предположеніе мысленнаго міра, исканіе въ немъ истинно-сущаго, наконецъ опредѣленіе послѣдняго"; 3) „общій взглядъ на матерію". Владиславлевъ даже говоритъ „о вліяніи одного философа на другого" и что-де „Амелій, какъ мы знаемъ, отъ схолій Нуменія прямо перешелъ къ Плотину, быть можетъ смотря на него, какъ на преемника своего учителя". Все это неправильно:

1) У Нуменія и первый богъ „умъ", т. обр. Н. различаетъ умъ въ покоѣ и умъ въ движеніи, т.-е. какъ разъ то, что опровергаетъ Плот. въ „Противъ гностиковъ" (II 9 с, 1), отдѣлившій умъ отъ сущаго; 2) общее ученіе объ интеллигибельномъ и матеріи имѣется у всѣхъ платониковъ, но именно Плотинъ въ „Противъ гностиковъ" борется противъ „двойного деміурга" и несогласенъ, въ вопросѣ о связи душъ съ матеріей, что онѣ „всѣ злы", какъ учили Кроній, Нум. и Гарпократіонъ, не говоря ужъ объ отрицаніи „единенія"; 3) Амелію принадлежитъ сочиненіе о различіяхъ между ученіемъ Плотина и Нуменія, направленное противъ „стоика и платоника Трифона", распространявшаго молву о присвоеніи Плот. взглядовъ Нум. (Porph. de vita Plot. с. 17). Итакъ, рѣчь должна итти не о вліяніи, но о полемикѣ!

4) Объ Аммоніи ср. Arnim, Quelle d. Ueberlieferung über Ammonius Sakkas (Rhein. Mus., B. 44, 1887) и Zeller, Ammonius Sakk. u. Plotinus (Arch. f. G. d. Philos., B. VII). Вопросъ о христіанскомъ происхожденіи его разсмотрѣнъ вновь у Шмидта (op. cit., стр. 6—9), при чемъ рѣшенъ утвердительно (свидѣт. Порфирія у Eus. h. e. VI, 19,7). Объ историкофилософской позиціи Аммонія ср. свидѣтельства (изъ трактата о промыслѣ Гіерокла неоплатоника въ Библіотекѣ Фотія) объ Аммоніи: 1) „онъ, очистивъ мнѣнія древнихъ и устранивъ вздоръ, порожденный съ обѣихъ сторонъ, доказалъ согласіе Платона и Аристотеля въ самомъ важномъ и необходимомъ изъ ихъ ученія"; 2) „онъ первый, вдохновляясь истинной философіей и презрѣвъ мнѣнія оскорблявшаго философію большинства, сталъ правильно смотрѣть на ученія обоихъ, свелъ ихъ къ одному и тому же и передалъ философію всѣмъ своимъ близкимъ". Хотя Аммоній ничего не писалъ, однако, Немезій въ „De natura hominis" (с. 2 и 3) сообщаетъ его ученіе, переданное мною въ текстѣ. Русскій переводъ текста Немезія см. у Владиславлева, op. cit., стр. 268—271. Целлеромъ достовѣрность свидѣтельства Немезія была поставлена подъ знакъ вопроса, но Арнимъ произвелъ тщательное сопоставленіе текста Немезія съ аналогичнымъ текстомъ Присціана (Solutiones I p. 558) и возвелъ традицію къ Порфирію („Смѣшанныя Изслѣдованія"). Изъ выводовъ Арнима для нашей цѣли важны еще два: 1) относительно приписыванія Нем. ученія о безтѣлесности души одновременно Нуменію и Аммонію: „die Nennung d. Numenius nur auf einem Missverständniss beruht"; 2) „die unverkennbare Polemik gegen die Stoa, an deren Eintheilung *ἕνωσις, παράθεσις, κρᾶσις* die Aporie anknüpft. Der Grundgedanke ist ja, dass der stoische Begriff der *ἕνωσις*, welcher immer auch eine *ἀλλοίωσις* der verbundenen Weseeheiten involvirt (ein Vesschwinden ihrer *οὐσία* und ihrer *ποιότητες*), auf die Einigung des Intelligibelln mit dem Sinnlichwahrnehmbaren keine Anwendung finden kann" (op. cit., стр. 285).

5) О платонизмѣ Оригена см. Bigg, Christian Platonists of Alexandria, 1886, Krüger, Ueber Verhältn. zu Ammonius Sakkas (Illgens Ztschr. 1843, I, стр. 46) и Bestmann, Origenes und Plotinus (Ztschr. f. Kirchl. Wissensch., 1883, 4, стр. 169—187), а также Elsee, Neoplatonism in relation to Christianity, 1908, стр. 91—100. Исторія позднѣйшаго аристотелизма еще мало разработана, но, въ общемъ, можно принять положеніе, что „anfangs trieben mehr häretiker als orthodoxe Christen aristotelische Philosophie" (Ueberweg, Grundriss d. Gesch. d. Philos. d. patrist. u. scholast. Zeit, 1905,

стр. 229). Что же касается отношенія стоицизма и стоическаго платонизма къ александрійской школѣ, то ярче всего это раскрылъ Wendland, Quaestiones Musoniae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore, 1886, и онъ же, Philo u. Cl. Alex. (въ Hermes, 1896, стр. 435—456). Ученіе Оригена о Богѣ, какъ tota mens, о Христѣ, какъ δεύτερος θεος, λόγος, ιδέα ιδεῶν, ἀπόρροια и объ отношеніи Бога къ матеріи явно окрашено стоицизмомъ платоновымъ и Филономъ. Характерно, что стоицизмъ Оригена наиболѣе явственъ въ Contra Celsum (особ. V и VI), платоника. Сравненіе ученія о Богѣ у стоиковъ и христіанъ см. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, стр. 35—38.

[6]) Ср. Elsee, op. cit., стр. 91: their (Плотина и Оригена) attitudes are perfectly distinct. Origen, when pressed, is essentially a Christian. He acceptes with the fullest reverence the Christian scriptures... as a theologian, he does not often permit his philosophy to appear. Plotinus on the other hand is essentially a philosopher writing to philosophers". Полемика Оригена противъ Цельса въ послѣднее время была разобрана у Geffcken, op. cit., стр. 256—267. Geffcken вполнѣ правильно говоритъ, на основаніи приведеннаго имъ богатаго матеріала, что „dabei verliert Origenes wenn auch fast nie die Würde des Tones, so doch sehr häufig alle Folgerichtigkeit des Denkens" (стр. 264), прибавляя: „Ganz gefährlich aber ist, dass Origenes ähnlich wie viele vor ihm und Unzählige nach ihm bis auf die heutige Zeit die petitio principii zur Kritischen Grundlage macht, dass er eine angefeindete Bibelstelle durch eine andere stützt und stets Prophezeiungen das letzte Wort sprechen lässt (Vgl. z. B. II 9; III 14; 37; IV 43; VI 81; VIII 72"). Въ результатѣ Geffcken въ борьбѣ О. съ Ц. видитъ „tiefe Bruststimme gegen scharfe Kopfstimme"; мы бы сказали: религіозную вѣру противъ критическаго раціонализма.

[7]) О гностикахъ Плотина см. Porph., de v. Plot., c. 16 и сочиненія Шмидта и Рейценштейна, указанныя въ примѣчаніяхъ къ слѣдующей главѣ. Именно методъ апокалипсисовъ является одной изъ наиболѣе характерныхъ чертъ гностицизма. Ибервегъ по поводу Базилида говоритъ, что его ученіе „vielfach an Philon erinnert und manche platonisch-stoischen Elementen in sich trägt" (Grundr. d. Gesch. d. Philos., II, стр. 43) Гильбертъ даетъ философіи Аристотеля заголовокъ: „Der Aristotelische Energismus".

IV. Личность Плотина.

1) Изложеніе основано на De vita Plotini Порфирія, гл. 2. Наше изложеніе фактовъ ранней жизни Плотина нарочито кратко: его задача—установить лишь несомнѣнные факты жизни Плотина. Съ этой точки зрѣнія надо рѣзко возстать противъ обычной манеры изображать жизнь Плотина, когда, не имѣя матеріала для Плотина, прибѣгаютъ къ общей вводной главѣ: „Das geistige Leben in Alexandria". Такъ, напр., въ самой подробной біографіи Плотина, принадлежащей Артуру Рихтеру (Richter, Ueber Leben und Geistesentwicklung des Plotin, 1864), подробно разсказывается объ александрійскомъ Музеѣ и александрійской филологіи, объ усвоеніи Александріей греч. философіи, о религіозномъ синкретизмѣ, восточной мистикѣ, іудейско-александрійской философіи, о гностицизмѣ и христіан-

скомъ богословіи въ Александріи. Но была ли фактическая связь между Плотиномъ и александрійской филологіей? Что фактически взялъ Плотинъ и у кого изъ александрійскихъ философовъ? Каково реальное отношеніе его къ религіозному синкретизму? Каково своеобразіе александрійской мистики въ ея реальномъ отношеніи къ генезису философіи Плотина? Каково отношеніе его къ жившему за 150 лѣтъ до него Филону? Что общаго у него съ гностиками и съ какими именно? Какова реальная связь между Плотиномъ и Оригеномъ? На всѣ эти вопросы отвѣтовъ нѣтъ; хуже того, взамѣнъ научнаго „ignoramus" дается рядъ общихъ предположительныхъ разсужденій, подъ которыя можно подогнать любое явленіе. Подобныя біографіи заслуживаютъ пародіи. Такъ, напр., новѣйшій біографъ Плотина Drews (Plotin und der Untergang der antiken Weltanschaung, 1907) вводитъ въ соотвѣтствующую главу, состоящую изъ $9^1/_2$ страницъ, очеркъ математики, астрономіи, географіи, медицины и филологіи въ Александріи III—I вв. до Р. Х. Представьте же краткую біографію Гегеля, начинающуюся съ исторіи медицины и т. п. въ XIV в. Все несчастье біографовъ въ томъ, что terra incognita не только ранняя жизнь Плотина, но и крайне скудная (фальсифицируемая біографами посредствомъ суммарной картины Александріи за цѣлое полтысячелѣтіе) философская и научная Александрія въ III в. по Р. Х. (ср. Grasberger, Erziehing und Unterricht im Klass. Alterthum, III, 1881, стр. 452 въ концѣ), а, между тѣмъ, біографамъ такъ хочется по традиціи связать Плотина именно съ „александрійской" философіей. Я бы воздержался даже отъ того, чтобы увѣренно считать Плотина уроженцемъ Египта: изъ 4-хъ біографовъ Плотина самый надежный, т.-е. Порфирій, сообщаетъ лишь (op. cit., 1), что Пл. *διηγεῖσθαι ἠνείχετο... οὔτε περὶ πατρίδος*; поэтому и Евдокія пишетъ: „кажется, безродный" хотя и прибавляетъ сейчасъ же, что „нѣкоторые зовутъ жителемъ Ликона"; Евнапій уже рѣшительно заявляетъ, что „Пл. былъ философомъ изъ Египта", хотя тутъ же прибавляетъ, что Порфирій, имѣвшій съ Плот. большое общеніе, объ этомъ ничего не написалъ; только Свида въ очень недостовѣрномъ текстѣ рѣшительно называетъ Плотина *Λυκοπολίτης*. Неизвѣстно, когда и откуда пришелъ Пл. въ Ал. Отмѣтимъ, пожалуй, вмѣсто всего этого, только, что имя Plotinus—римское (Крейцеръ въ своихъ примѣч. къ біогр. Плот. I, LXXXV приводитъ надпись на аркѣ Plotinus Phoelus; жену Траяна звали Plotina). Въ текстѣ біографіи Порфирія фразѣ объ участіи Плот. въ персидскомъ походѣ Гордіана предшествуетъ фраза о стремленіи Плот. къ знакомству съ философіей у Персовъ и Индусовъ, на основаніи чего Drews (op. cit., стр. 42) ставитъ вопросъ „inwieweit die Weltanschaung Plotins und überhaupt durch die indische Philosophie beeinflusst worden ist", хотя Плот. до Индіи и не дошелъ, да и сомнительно, насколько вообще онъ могъ заниматься въ этомъ краткомъ и злосчастномъ походѣ философіей. Гораздо важнѣе, что Плот. очутился въ Антіохіи, пріютѣ аристотелизма. У Рихтера же фантазія настроена на сентиментальный ладъ, и онъ видитъ въ участіи Плотина въ походѣ, безъ всякихъ объективныхъ данныхъ здѣсь (op. cit., стр. 61) „Schmerz über den Verlust seines Lehrers". И подобное „свободное творчество" еще до сихъ поръ фигурируетъ, какъ „научная полнота" біографіи! Признакъ ученаго не во что бы то ни было какіе бы то ни было отвѣты, но или обоснованные отвѣты или честное „ignoro".

²) Итакъ, мы устанавливаемъ фактическую связь Плотина лишь съ Аммоніемъ и, пожалуй, съ александрійской катехизической школой и александрійскимъ христіанскимъ или египетскимъ гностицизмомъ. Объ отношеніяхъ между Аммоніемъ и Оригеномъ сообщаетъ Порфирій у Euseb. h. e. VI, 19; ср. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus u. Kirchlischen Christen (въ „Texte und Untersuch. zur Gesch. d. altchristlichen Literatur", 1901), стр. 5—9. Трудно предположить, чтобы въ школѣ Аммонія ничего не говорили о своемъ бывшемъ сотоварищѣ, „отступникѣ" и главѣ христіанской школы, особенно если принять во вниманіе, что имя Оригена гремѣло повсюду, а въ дни Плотина онъ изгонялся съ шумомъ, какъ еретикъ, при томъ какъ, по терминологіи Порфирія, „эллинизирующій". Діонисій Великій (его фрагменты у Euseb. Praep. ev. XIV, 23—27) упоминается для философской характеристики христіанской школы во время пребыванія Плот. въ Александріи. Изъ гностиковъ же, жившихъ въ Александріи, Плотинъ, скорѣе всего, могъ соприкасаться съ учениками Продика, чтившими тотъ самый апокалипсисъ Зороастра, опровергать который Плотинъ поручилъ Порфирію (Porph., op. cit., c. 16); при томъ *οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδωνύμως γνωστικοὺς σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύοντες* (Clem. Al., Strom. III, 4, 30), и характеристику ихъ см. Schmidt, op. cit., стр. 50—56, съ его выводомъ: „die Prodicianer niemals eine abgesonderte Stellung eingenommen... sondern zu der grossen Gruppe der sog. *Γνωστικοὶ* gehörten, welche von Syrien aus nach Ägypten übergesiedelt und hier bis auf die Zeit des Epiphanius in zahlreichen kleinen Konventikeln verbreitet waren" (стр. 57) и „die Gegner des Plotin mit den sogenannten *Γνωστικοὶ* zu identifizieren" (стр. 63). Однако, выводы Шмидта пріемлемы лишь при условіи ограниченія ихъ выводомъ, который сдѣлалъ относительно герметической литературы Reitzenstein (Hellenistische Theologie in Ägypten въ Neue Jahrbücher für d. klass. Altertum, 1904): „wir haben hier ein rein heidnisches System und finden in ihm die religiösen Grundbegriffe des chritstlichen Gnostizismus, welcher der Zeit nach junger ist, den Demiurgen, den Gottmensch, die sieben Archonten (Planeten-götter), das Gottesreich jenseits der Sphärenhimmel (die Ogdoas) und anderes mehr. Ebenso kehren in den weiteren Hermetischen Schriften der Aion und die Aione, das Pleroma, der Gott *Εστῶς*, die *Ψυχή* und ähnliche Bildungen wieder, und überall erkennen wir durch die theoretiche Darlegung dieselbe Verbindung orientalischer Religionsvorstellung und griechischer philosophischer Formel" (стр. 187). Исходя изъ этого, Reitzenstein, возражая Шмидту, утверждаетъ (Poimandres, 1904, стр. 306—308), что, за исключеніемъ *παροικήσεις καὶ ἀντίτυποι καὶ μετάνοιαι*, все ученіе плотиновыхъ гностиковъ содержится въ герметическихъ сочиненіяхъ, а сами они—философская ересь: „Dass sie dabei zugleich Christen sind, tritt vollkommen zurück, und es ist durchaus müssig, die christiiche Gnostikersekte bestimmen zu wollen, der sie angeblich angehörten". Для насъ пока важно установить наличность въ Александріи христіанскаго и герметическаго гностицизма, и Плотинъ, надо думать, познакомился съ гностицизмомъ уже въ Александріи.

³) Объ ученикахъ Плотина см. Poph. op. cit., c. 7. Можно высказать догадку, не послѣдователей ли Галена, ученика Албина, влекло къ Плотину, и не споръ ли „О справедливости" съ Лонгиномъ привлекалъ римскихъ сенаторовъ, блюстителей римскаго права. Въ своемъ очеркѣ жизни

Плотина я преднамѣренно игнорирую всѣ біографическія частности, которыя не даютъ матеріала для характеристики личности Плотина внѣ связи съ его философіей. Для изслѣдователя философіи Плотина лишь потеря времени рѣшать вопросъ о точной датѣ (въ 205 или 204?) рожденія Плотина, о томъ, когда пришелъ къ нему Амелий и т. п., но очень важно—выдѣлить только относящееся къ освѣщенію философіи Плотина; остальное же интересно лишь для историка или филолога.

[4]) О занятіяхъ въ школѣ Плотина см. Porph., op. cit., c. 14. О преемственной связи съ Аммоніемъ см. с. 3.: *Ἐρεννίῳ... διατριβάς*, с. 14. (*καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν*). Объ отношеніи къ Нуменію и сношеніи съ діадохами Академіи Эвбуломъ и Ѳеодотомъ ср. с. 17—18 и 15, при чемъ обратить вниманіе на то, что обвиненіе Плотина въ плагіатѣ Нуменія было сообщено Амелію отъ нѣкоего стоика и платоника Трифона Амелій—ученикъ стоика Лисимаха (с. 3 и 20) и поклонникъ Нуменія (с. 3). О полемикѣ съ Лонгиномъ и отношеніяхъ Оригеномъ ср. с. 14 и 20, гдѣ Плотинъ характеризуется Лонгиномъ, какъ „*ὁ μὲν τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς καὶ Πλατωνικάς, ὡς ἐδόκει, πρὸς σαφέστεραν τῶν πρὸ αὐτοῦ καταστησάμενος ἐξήγησιν*“, и гдѣ идетъ рѣчь о полемикѣ противъ Плотина объ идеяхъ. Прекрасно характеризуетъ разницу между Плотиномъ и Лонгиномъ Проклъ (in Tim. 98C): *τῶν παλαιῶν οἱ μὲν αὐτῶν τὸν δημιουργὸν ἐποίησαν παραδείγματα τῶν ὅλων, ὡς πλωτῖνος, οἱ δὲ οὐκ αὐτὸν, ἀλλ' ἤτοι πρὸ αὐτοῦ τὸ παράδειγμα ἢ μετ' αὐτὸν, πρὸ αὐτοῦ μὲν, ὡς ὁ Πορφύριος, μετ' αὐτὸν δὲ, ὡς ὁ Λογγῖνος*. О расхожденіи Плотина съ Оригеномъ, который *εἰς τὸν νοῦν τερεντα, καὶ τὸ πρώτιστον ὄν, τὸ δὲ ἓν τὸ παντος νοῦ καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀφίησι* см. Prokl. Theol. Plat. II, 4 и Владиславлевъ, Философія Плотина, стр. 49. О полемикѣ съ христіанами и гностиками см. Porph., op. cit., c. 16: „Были въ его время многіе христіане и другіе... послѣдователи Адельфія и Акилина, пріобрѣвшіе очень много сочиненій Александра Ливійскаго, Филокома, Демострата и Лида и принесшіе для ссылокъ апокалипсисы Зороастра, Зостріана, Никоѳея, Аллогена, Месса и т. п... самъ онъ, дѣлая много опроверженій на занятіяхъ, написалъ и книжку... намъ же предоставилъ критику остальныхъ“. Догадки о перечисленныхъ сочиненіяхъ книгахъ см. Schmidt, op. cit., стр. 13—26: „Die Namen wie Zoroaster und Zostrianus weisen wieder auf Alexandrien... Clemens Alex... citiert den Anfang einer Apokalypse der Zoroaster (Strom. V, 14, 104; I, 15, 69)... Name des zweiten Apokalyptikers, des Zostrianus, wir an einer Stelle bei Arnobius (adv. gentes I, 52 p. 35 Orelli) mit Zoroaster zusammen genannt finden“. Но, въ общемъ, „nun besitzen wir von den angeführten Häretikern ebensowenig Kunde wie von ihren Schriften: sie sind spurlos untergegangen“ (объ *ἀποκάλυψις Ἀλλογενους* и Никоѳея см. весьма натянутыя догадки Schmidt, op. cit., стр. 57—62). Собственно говоря, лучше всего этимъ выводомъ было бы и ограничиться, настолько произвольны реконструкціи и догадки Шмидта. Такъ, напримѣръ, по Шмидту, апокалипсисы „sind wahrscheinlich nicht von den römischen Gnostikern fabriziert worden, weniegstens besagt der Ausdruck *περιφέρειν*-proferre im Gegenzatz zu *κτῆσθαι* nur das Berufen in Schriften oder Disputationen auf jene... Offenbarungen“, между тѣмъ какъ *κεκτήμενοι* можно просто означать „пріобрѣвшіе“ (на сторонѣ, внѣ школы Плот.), а *προφέροντες*—принесшіе (въ собраніе для ссылокъ),

и видѣть въ *προφέρειν* указаніе на Александрію значитъ сильно увлекаться. Апокалипсисы могли итти и изъ Сиріи и изъ самого Рима (школа Птоломея гностика).

5) Апогея фантазія Шмидта достигаетъ въ характеристикѣ отношеній Плотина и Галіена: „Die Regierungsantritt der Kaisers bedeutete auch für Plotin eine neue Wendung seines Lebens" (стр. 13), при чемъ „die eigentliche Blüte der Schriftstellerei fällt nach Porphyrius in die Zeit der Alleinherrschaft des Kaisers", и даже „wir werden nicht irren, wenn wir diese weitherzige Toleranz (Гал. къ христіанамъ)... zugleich auf den Einfluss Plotins und seines Kreises zurückführen". Всѣ эти указанія для того вывода, который желателенъ Шмидту, не даютъ ни одного объективнаго факта, а безъ фактовъ они лишь констатированіе синхронизмовъ въ жизни современниковъ. Предположить вліяніе Плотина, полемизировавшаго съ христіанами, на терпимость Галіена означаетъ всего лишь работу чистой фантазіи. О практической дѣятельности Плотина см. Porph., op. cit., с. 9 и 11—12. Я бы высказалъ гипотезу о сношеніи, кромѣ аѳинской Академіи (с. 15), съ апамейской школой Нуменія через Амелія (с. 3), который посылаетъ 100 книгъ своихъ комментаріевъ усыновленному имъ апамейцу Устилліану Гесихію.

6) Біографія Плотина начинается именно съ описанія аскетизма Плотина (с. 1—2). Объ эпилепсіи сообщаетъ только Свида. О воодушевленіи и сосредоточенности Плот. во время занятій с. 13 и 8. О визіонерствѣ Плот. с. 23. Описаніе экстаза у Плотина въ 7-мъ (22, 31, 34) и 9-мъ (9—11) тракт. шестой Девятки. О добротѣ с. 9 и 13. О зрительныхъ образахъ и сравненіяхъ Плотина см. ч. II, гл. 1 нашей книги. Объ „эллинскомъ" характерѣ аскетизма Плотина см. примѣч. къ II, 2.

7) При составленіи характеристики Плотина я пользовался указаніями Штерна относительно „Die Erforschung der Individualitäten" въ его „Die Differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen, 1911". Меня очень соблазняло составленіе психограммы Плотина по работамъ: Stern, üb. Aufgabe u. Anlage d. Psychographie (Zeitshrift für angewandte Psychologie, 3 1909) и Margis, Das Problem u. d. Methoden d. Psychographie (ibid. 5, 1911). Однако, недостаточность матеріала заставила меня отъ этой мысли отказаться. Все же въ основѣ моей характеристики Плотина лежитъ извѣстный планъ: 1) Плотинъ безотносительно къ обществу и 2) Плотинъ въ его связи съ средой. Первая часть распадается на 2 отдѣла: 1) характерныя черты личности Плотина (аскетизмъ, интеллектуальное воодушевленіе, визіонерство, зрительное воображеніе и любвеобильность); 2) характеристика основныхъ чертъ душевной жизни вообще у Плотина (типъ ума: аналитическій, конкретный, эмоціональный; умозаключенія—индукція и аналогія, сильная концентрація, нормальный объемъ и духовный предметъ вниманія; заурядная память; предметно-зрительныя представленія; сила, но не богатство воображенія; аффекты—незамѣтны; индивидуальныя чувства—стыдъ; симпатическія чувства—дружба и доброта; нравственное чувство—представленіе о личномъ совершенствѣ; религіозное чувство—любовь къ высшему началу и космическое чувство; эстетическое чувство—представленіе о духовно-возвышенномъ; практическая дѣятельность нормальна проявленіе ак-

тивности—въ области философіи и преподаванія; подражательность большая; иниціативность ограниченная; безсознательное играетъ большую роль). Вторая часть: окружающая среда—чужія дѣти, ученики и женщины; отношеніе къ средѣ—опекунство и учительство; соціальное положеніе—частный профессоръ философіи, обезпеченный учениками и вхожій, въ качествѣ совѣтчика, въ высшія общественныя сферы; политическая дѣятельность—Манархистъ-аристократъ (IV 4, 17), реакціонеръ (мечта о Платонополисѣ); религія—язычникъ, состоящій въ борьбѣ съ восточными религіозными теченіями; наука—получившій высшее (quadrivium) образованіе, но не спеціалистъ; искусство — проявляетъ большой общій интересъ. Въ общемъ, для личныхъ переживаній Плотина характерна ихъ интенсивность, а для него, какъ соціальнаго существа, типична узость общественной дѣятельности.

[8]) Ср. Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (S. W. I, 1, стр. 432—435). „That Platonism is a temper", на примѣръ Беркли доказываетъ Stewart, op. cit., стр. 517–519. О связи философіи съ темпераментомъ см. еще „Прагматизмъ" Джемса, 1 лекція.

V. Сочиненія Плотина.

[1]) Ср. Porph., De v. Plot., c. 4–6 (хронологія сочиненій), с. 8 (способъ писанія трактатовъ), с. 24—26 (объясненіе Порфир. принциповъ его изданія сочин. Плот.), с. 19 (жалоба Лонгина). Объ изданіи Евстохія см. глоссу въ рукописяхъ передъ IV 4, 30: „досюда *ἐν τοῖς Εὐστοχίου* вторая книга о душѣ и начиналась третья. *ἐν δὲ τοῖς Πορφυρίου* послѣдующее связано со второй книгой". Приведенное въ текстѣ мѣсто изъ Порфирія (op. cit. с. 26) вызвало споры среди изслѣдователей Плот. (Ср. Creuzer, полемика противъ Киргоффа въ Münch. gel. Anzeig. 1848, B. 26, стр. 182 и Müller Обзор. литер. о Плот. въ Philologus, 1879, B. 38, стр. 332—332; также H. Mutschmann, Inhaltsangabe u. Kapitelüberschrift in antik. Buch въ Hermes, 1911, B. 46, стр. 104. У Фичино *ἐπιχειρήματα* = argumenta, *κεφάλαια* = capitula, но и (с. 5) capita. По Мюллеру, *κεφάλαια* = Inhaltsangaben mit Hervorhebung der fortschreitenden Punkte d. Abhandlung, *ἐπιχειρήματα* = die ausführender Theilgedanken innerhalb eines jeden *κεφάλαιον*, *ἐπίγραμμα* и *ἐπιγραφή* (с. 4)=Kapitelüberschriften. У насъ: *κεφάλαια*=заглавія, *ἐπιχειρήματα* = приступъ, начало (*ἀρχή*), *ἐπίγραμμα* и *ἐπιγραφή* = надпись, надписаніе. Т.-е. Порф. говоритъ здѣсь о томъ каталогѣ трактатовъ, который данъ имъ съ „заглавіями" и „началами" въ хронолог. порядкѣ (примѣръ его см. въ с. 4—6); *ὑπομνήματα* = замѣтки = данный Порф. комментарій къ Плотину въ *αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί*.

[2]) Ср., кромѣ указанной рецензіи Крейцера на Кирхгофа и Plotini Opera Киргоффа, работу Рихтера (Neu-platon. Stud., H. 1, 1864, стр. 30—33), Владиславлева (Философія Плотина, 1868, стр. 15–23 и 25—29) и (наиболѣе правильная точка зрѣнія, основанная на разборѣ мнѣній Крейцера и Кирхгоффа) Мюллера (вышеуказанный Plotinos Jahresbericht, стр. 327—334). Даже въ наше время Древсъ (Plotin, 1907, стр. 57) говоритъ о „jener Zahlenspielerei mit der Neunzahl der Musen" и даже Мучманъ, говорящій о Порфиріи, что „Das Verfahren eines so gewiegten Editors muss als muster-

gültig angesehen werden... er mit einer fremden Schriftenmasse pietätvoll schaltet" (op. cit., стр. 104), все же считаетъ, что „er allzu grosse Tractate teilte" (op. cit., стр. 102). Такъ какъ наша работа почти (кромѣ рѣдкихъ, каждый разъ оговариваемыхъ случаевъ) точно слѣдуетъ Порфирію, то лучшее фактическое оправданіе его изданія—если намъ удастся дать систематическое и послѣдовательное изложеніе философіи Плотина. Надѣемся, мы тогда увидимъ, что „внѣшнимъ" у Порфирія было лишь переплетаніе („томики") отдѣльныхъ Девятокъ (о „дробленіи" и „соединеніи" трактатовъ см. при анализѣ ихъ).

[3]) Итакъ, мы рѣшительно отвергаемъ права „субъективнаго изложенія" въ историко-философскомъ трудѣ. Объективныя же основанія возможны лишь слѣдующія: или 1) традиція, или 2) хронологія. Иными словами: либо Порфирій, либо Кирхгоффъ, tertium non datur (точнѣе, о немъ м. б. рѣчь лишь послѣ отверженія Порф. и К.). Порфирія, дающаго идущую отъ ученика Плотина традицію, мы допускаемъ—пока гипотетически, а, если онъ дастъ систематическое единство философіи Плот., то категорически, т. к. намъ нужно выявить систему Плотина. Въ виду такой цѣли мы отвергаемъ хронологическое основаніе, какъ логически-случайное. Однако, мы отвергаемъ его не абсолютно, и тамъ, гдѣ для пониманія системы необходимо будетъ выяснить генезисъ, оно будетъ использовано (именно, въ ученіи о чувственномъ и, особенно, объ умственномъ мірѣ).

[4]) Въ Anecdota Graeca Крамера (1841, v., стр. 405) приводится изъ Prolegomena e cod. Coisl. 387 выдержка анонимнаго схоліаста, цитирующаго I 9 (приведена у Владиславлева, op. cit., стр. 23), при чемъ въ существующемъ у насъ текстѣ этого мѣста нѣтъ, но его, по всѣмъ признакамъ, имѣлъ въ виду Давидъ Армянскій у Олимпіодора въ Scholia in Plat. Phädonem (5, 20 sqq. Finckh.); ср. также Macrobius, Somn. Scip. I 13. Итакъ, современный I 9—фрагментъ? Разборъ спора Крейцера и Кирхгоффа по поводу I 9 даетъ Мюллеръ (ibid. 329 и 330—331).

[5]) Максимальный скептицизмъ къ тексту Порфирія проявилъ Кирхгоффъ, до крайности свободно обращающійся съ текстомъ. Лучшую критику подобнаго „исправленія" „испорченнаго" (т.-е. непонятаго) текста далъ... Порфирій, говоря о сомнѣніяхъ Лонгина относительно полученныхъ отъ Амелія рукописей: *ἐδόκει δὲ, ἃ ἐκτήσατο ἐκ τῶν 'Αμελίου λαβών, ἡμαρτῆσθαι, διὰ τὸ μὴ νοεῖν τοῦ ἀνδρὸς συνήθη ἑρμηνείαν*" (с. 20).

[6]) Ср. Müller, Zur Handschriftlichen Ueberlieferung d. Ennead. d. Plotinos въ Hermes, 1879, B. 14, стр. 93—118.

[7]) Фрагментарность I 9, какъ и недостача IV 7, 13 въ рукописяхъ, отнюдь не являются основаніемъ для предположенія „Mischlingsausgabe", но лишь указаніемъ на пробѣлы нашихъ рукописей. Изложенное въ текстѣ мнѣніе основано на выводахъ Мюллера (Philol., B. 38, стр. 327—341) и на его матеріалѣ. Лишь при этой оговоркѣ мои сужденія могутъ носить категорическій характеръ. Вообще, не изучавъ лично рукописей, я могу высказывать здѣсь лишь не самостоятельныя сужденія: собственнаго мнѣнія о первоначальномъ видѣ I 9 и о Pr. Ev. XV 10 (Enn. IV 7, 13?) у меня нѣтъ.

[8]) Также и здѣсь мое мнѣніе основано на описаніи рукописей у Мюллера и пересмотрѣ критич. аппарата въ его изданіи Плотина, хотя самъ Мюллеръ приходитъ къ иному выводу: „Höchstwarscheinlich war

also im 11 Jahrhundert den Text der Ueberlieferung schon ebenso verderbt wie heute („Hermes, op. cit., стр. 114). Но для этого вывода у М. я данныхъ не нашелъ: испорченность текста у него какъ бы предпосылка. Самъ я, повторяю, рукописей не изслѣдовалъ: мое мнѣніе — лишь выводъ изъ неубѣдительности „скептиковъ“, на которыхъ лежалъ onus probandi, но не положительное утвержденіе, для котораго у меня нѣтъ данныхъ, и высказываніе котораго, поэтому, было бы связано или съ ошибками или съ тривіальностью.

[9]) Плотинъ филологически почти не изслѣдованъ, и такое отношеніе филологовъ къ нему крайне затрудняетъ работу историка философіи, который, какъ не спеціалистъ, не можетъ безнаказанно вторгаться въ чужую область, тѣмъ болѣе, что историко-философское и филологическое изслѣдованіе — принципіально различныя вещи. Но пока филологи не дадутъ намъ своихъ работъ по рукописямъ, грамматикѣ и словарю Плотина, мы, историки философіи, обречены на рядъ промаховъ. (Примѣры произвола издателей и переводчиковъ Плотина см. въ нашихъ „Annotationes“ къ „Analysis“ passim; скудость филолог. изслѣд. по Плот. см. въ „Summa“, гл. 1). Пренебреженіе филологовъ къ Плотину объясняется, вѣроятно, кромѣ общей недооцѣнки его философами, еще и „неклассическимъ“ языкомъ его. Тѣмъ не менѣе, упрекъ филологамъ остается въ силѣ.

[10]) О методѣ см. Summa II 1, стр. 275—279.

B. Analysis.

I. Дофилософская основа міросозерцанія Плотина.

[1]) Stewart, Myths of Plato, 1905, стр. 23–42 (особ. „Transcendental Feeling, the sense of the overshadowing presence of That which was, and is, and ever shallbe... the fundamental principle in us... Which silently, in timeless sleep, makes the assumption on which the whole rational life of Conduct and Science rests, the assumption that Life is worth living, that there is a Cosmos, in which, and of which, it is good tobe... „Tr. Feeling“ is thus Solemn Sense of Timeless Being, and Conviction that Life is good, and is the beginning and end of Metaphysics“. Бергсонъ, Философская интуиція (сб. „Нов. ид. въ философ.“ I, особ. стр. 22—28). Интуиціи досократиковъ стремился въ „Метафизикѣ въ др. Греціи“ выявить С. Трубецкой (см. объ этомъ Блонскій, Кн. С. Трубецкой и философія въ сб. „Мысль и Слово“ I, стр. 12).

[2]) VI 4, 7; V 8, 9.

[3]) III 8, 8.

[4]) V 3, 8; IV 3, 22.

[5]) VI 9, 8; VI 9, 8; V 3, 9; IV 1; IV 3, 11; IV 3, 17; XI 1, 12; IV 3, 12.

[6]) VI 7, 15; II 4, 5; III 6, 7.

[7]) VI 4, 14 и 10; V 1, 6; V 1, 3.

[8]) VI 9, 8; VI 7, 18; VI 4, 14–15; IV 4, 17.

[9]) II 9, 18; III 2, 16–18 и 15; III 3, 2; III 8 и V 8 (passim).

[10]) V 1, 1; III 8, 4; V 9, 1; I 8, 4; 9; 14—15; V 3, 3; IV 3, 13.

[11]) VI 9, 11; V 3, 17; I 6, 7.

[12]) VI 9, 4; V 8, 10; VI 7, 22; V 5, 12.

[13]) I 6, 3; II 1, 6.

[14]) V 8, 12—13; V 1, 4; V 1, 7; II 3, 13; III 5, 1; IV 3, 12; IV 4, 9; V 1, 7, V 5, 3; V 8, 4 и 10.

[15]) Ср. Фрейдъ, Психолог. этюды, М. 1912, стр. 27; Otto Rank и Hans Sachs, Значеніе психоанализа въ наукѣ о духѣ, 1913, стр. 89, 94, 117 и 157. Ср. афоризмъ Клейнпауля: „человѣкъ сексуализируетъ вселенную“, къ каковому афоризму слѣдуетъ прибавить: „и сексуально относится къ ней“ (ср. многочисл. примѣры у Эллисъ, Автоэротизмъ — напр., отношеніе къ морю и т. п.). Такимъ образомъ, въ данномъ случаѣ, я комбинирую т. сублимированія Фрейда и т. автоэротизма Эллиса. Объ устремленіи libido у мистиковъ на свѣтъ ср. матеріалъ у Flournoy, Une mistique moderne (Docum. pour la psych. religieuse, стр. 180—181). Мы не хотѣли бы, чтобы критики поспѣшно заключили, что мы в с ю философію сводимъ къ сексуальности.

[16]) Ср. текстъ, стр. 309—311 (в ы я в л е н і е е д и н с т в а фило-

софіи и объясненіе его, **какъ факта духовной культуры**, съ уразумѣніемъ значенія его для современности).

II. Назначеніе человѣка.

¹) Анализъ I 1: постановка проблемы (1); критическая часть (2—4)—душа въ себѣ не есть носитель чувственной жизни (2), она не смѣшивается съ тѣломъ (3) и, слѣд., душа и въ тѣлѣ не есть носитель чувственной жизни (4); антропологическая часть (5-8) — обладаетъ чувственной жизнью живое существо (5), благодаря душѣ (6), но оно не мы (7), ибо наша подлинная жизнь восходитъ къ уму и богу (8); этическая часть (9—12)—душа безгрѣшна (9), и это и есть истинный человѣкъ (10), являющійся нашей нравственной цѣлью (11), грѣховно же лишь живое, животное существо (12); заключеніе—кто субъектъ философскихъ рефлексій (13). Подробный анализъ содержанія и текста I 1 даетъ H. F. Müller въ Plotinische Studien III (Hermes, 1916, стр. 97—119); ср. еще коммент. въ изд. Bouillet, а также Müller, Dispositionen zu d. 3 ersten Ennead. (начало) и Gollwitzer, Beiträge zur Kritik u. Erläuter. Plotins, 1909. Анализъ Мюллера: propositio (1); психологическая часть (2—8)—душа и тѣло (2—4), живое существо (5—6), человѣкъ (7—8); этическая часть—безгрѣшная душа (9—11), *πῶς αἱ δίκαι* (12), *αὐτὸ τὸ ἐπισκοποῦν* (13). Ср. еще анализъ Макробія въ In somnium Scipionis, l. II, c. 12. Почему Порфирій именно даннымъ трактатомъ открываетъ Девятки Плотина, прекрасно мотивируетъ Мюллеръ (Herm., 1916, стр. 98): „die erste Enneade enthält ethische Untersuchungen auf psychologischer Grundlage... es als Einleitung oder Grundlegung zum zweiten Buche peri aretōn". Мы бы сказали: мораль Плот. идетъ отъ антропологическаго субъекта (*τὸ ζῷον*) къ гносеологическому или ноологическому (*αὐτὸ τὸ ἐπισκοποῦν*, *ὁ νοῦς*, *Ψυχή*).

²) Анализъ I 2 у Макробія (l. I, c. 48—50): virtutes politicae (1—2), v. purgatoriae (3), v. contemplativae (4—6), v. exemplares (7). Ср. Porphyrius, Sententiae XXXIV. Мюллеръ въ „Ethices Plot. lineamenta, 1867" правильно выводитъ I 2 изъ Theät. 176 A: „отсюда легко получаются обѣ главныя части трактата: отрицательная — бѣгство отсюда и положительная—богоуподобленіе" и правильно же изъ I 2, 1 выводитъ всю мораль Плотина; также правъ онъ, указывая, что космологическіе и богословскіе вопросы у Плотина „vom ethischen Standpunkt aus erst das rechte Licht empfangen" (Philologus, 1878, Jahresberichte Plotinos, стр. 344), иными словами, „die Tendenz dieses ganzen Philosophirens ist eine ethische". Въ трактатѣ для историка философіи III в. по Р. Х. интересно ученіе о „мѣрѣ", какъ основѣ „гражданскихъ добродѣтелей", варіаціи ученія о справедливости, какъ „дѣланія своего дѣла", и сопоставленіе ученія о добродѣтеляхъ римскихъ неоплатониковъ (Плот., Порф., Макроб.) съ ученіемъ восточныхъ неоплатониковъ (Ямблиха).

³) Анализъ I 3: постановка проблемы и „музыкальное" воспитаніе (1); „эротическое" воспитаніе (2); философско-математическое воспитаніе (3); діалектика (4); діалектика и философія (5); части философіи (6). Такимъ образомъ, I 3, содержитъ педагогику Плотина (1—4) и его классификацію философскихъ наукъ (5—6). Изъ частностей I 3 значительны отличіе діалектики отъ „органона" и взаимоотношеніе между „естественными" и „совер-

шенными" (*σοφιας προηγενομένης*) добродѣтелями (ср. ученіе о *τέλεια ἀρετή* у перипатетиковъ Stob. II 7, 3 и 7, 18 и о *φυσική ἀρετή* у стоиковъ Bonhöffer, Epictet u. Stoa, 19).

[4]) I 6, 3: „познаетъ же его (красивое) направленная на него способность, компетентнѣй которой для сужденія въ ея области нѣтъ ничего въ то время какъ и остальная душа участвуетъ въ этомъ сужденіи. Пожалуй, и послѣдняя также высказывается, сопоставляя съ имѣющимся у нея видомъ и пользуясь имъ для сужденія на манеръ линейки для прямой линіи". Нѣкоторые, напр., Виттенбахъ и Фолькманнъ, говорятъ объ особомъ „Schönheitssinn"; это мнѣніе поколебалъ Brenning, Die Lehre vom schönen bei Plotin, 1863, § 2, стр. 16—18. Правильное объясненіе намѣчено Мюллеромъ (Philologus, 1878, стр. 345): „wahrgenommen wird das Schöne durch die sinnliche Anschaung, *ἡ φαντασία, τὸ φανταστικόν* IV 3, 26; 29 ff.— das ist die *δύναμις ἐπ' αὐτὸ τεταγμένη...* Ferner „muss noch hinzutreten die weitere Wirksamkeit der Seele, um das von dem *φανταστικόν* überlieferte *ὅραμα* für das geistige Leben zu verwenden". Итакъ, воспринимаетъ красивое *φαντασία*, но для образованія эстетическаго сужденія необходимъ и *λόγος* (V 3, 3). Именно, *φαντασία* усматриваетъ видъ дома, абстрагируясь отъ матеріала, а *λόγος* сопоставляетъ этотъ видъ, абстрагированный воображеніемъ отъ матеріальнаго тѣла, съ „внутреннимъ" видомъ въ душѣ, какъ апріорной нормой. Таковъ смыслъ изложеннаго въ текстѣ на стран. 65, стр. 18—31.

[5]) Анализъ I 6: постановка проблемы и критика теоріи (ср. Cicero, Tusculan. IV, 13) симметріи (1); красивое въ тѣлахъ (2—3)—опредѣленіе красиваго и безобразнаго въ тѣлахъ (2), познаніе его (3); духовно-прекрасное (4-6)—познаніе духовной красоты (4), безобразная и прекрасная душа (5), путь къ красотѣ души черезъ добродѣтели (6); красота и добро (7—9)—первокрасивое (7). восхожденіе къ нему (8) и познаніе его (9). I 6 хронологически первый трактатъ Плотина, и это все время чувствуется. Во-первыхъ, онъ минимально оригиналенъ, и разсужденія о безобразномъ= безобразномъ, о безобразной душѣ, какъ распущенной, о добродѣтели, какъ красотѣ души, и объ абсолютно прекрасномъ обычны у позднихъ платониковъ, напр., Плутарха; даже образы Платона неоригинальны, т. к. представленіе о „родинѣ" орфико-пиѳагорейское, а аллегоризацію миѳовъ о Нарциссѣ и Калипсо см., кромѣ I 6, 8 и IV 3, 12, Нуменія (Porph., de Ant. Nymph., 34), пиѳагорейцевъ (Stob. I, 49, 60), Апулея (de deo Socratis, конецъ), Овидія (Met. III), Павзанія (IX 31) и др. Ср. Stewart, Myths of Plato, стр. 239—242. Во-вторыхъ, мало дифференцированы 5 ступеней красоты, напр., 4 и 3 и особенно (впослѣдствіи крайне важное отличіе добра отъ красоты) 2 и 1. Относительно этой „лѣстницы" см. Richter, Die Ethik d. Plotin, стр. 32 (*ἡ καλλονή=ταγαθὸν*; *νοῦς=τὸ καλον*; *ψυχή*, какъ прекрасная черезъ *νοῦς*, какъ источникъ красоты въ поступкахъ и пр., и какъ основа чувственной красоты).

[6]) Анализъ I 4: критическая часть (1—2)—видоизмѣненіе теоріи природосообразности (1), крит. т. разсудочной жизни (2); счастье, какъ совершенная жизнь (3—4)—счастье и совершенство (3), достиженіе совершенства (4); автаркія идеальнаго человѣка (5—9)—критика возраженій (5), внѣшнія блага, какъ отрицательныя (6), отношеніе къ нимъ (7), счастье внутри насъ (8), независимость счастья мудреца отъ безумія (9—11)—кри-

тика возраженій (9), апоѳеозъ безсознательной дѣятельности (10), выводы (11); описаніе внутренняго счастья мудреца (12—16)—счастье не въ тѣлесномъ наслажденіи (12), но въ созерцательной жизни души (13), почему тѣло не должно заглушать душу (14), и всѣ мудрецы одинаково счастливы и безстрашны передъ внѣшней судьбой (15), ихъ счастье — въ стремленіи къ высшему благу (16). Нѣсколько неясное изложеніе §§ 1—4 на стр. 68, надѣемся, выясняется при справкѣ съ историческимъ экскурсомъ на стр. 80—81. Интересно сопоставить мысли § 8 и 15 объ отлетѣ духа и безстрашіи, а также образъ „лиры" въ § 16 съ одновременными трактатами „О промыслѣ". Аскетизмъ Плотина прекрасно выясняется въ §§ 12 и 14 во взглядѣ на тѣло, при чемъ этотъ аскетизмъ—„эллинскій", (ср. § 16—давать тѣлу все нужное). Ученіе о безсознательномъ, выражаясь словами Кифера, есть „ein ungeheuer bedeutender Satz, der erst Hartmanns Philosophie des Unbewussten in seiner ganzen Tragweite erfasste". Прекрасный анализъ I 5 у Рихтера (op. cit., стр. 45).

6a) Анализъ I 7: опредѣленіе высшаго блага (1), стремленіе къ нему всего живого (2), жизнь, смерть и благо (3). Сопоставленіе въ текстѣ вида съ жизнью станетъ яснѣй, когда мы узнаемъ, что, по Плотину, *εἶδος* есть *ἐνέργεια*, подобіе (для бездушнаго тѣла „послѣднее" подобіе) абсолютной энергіи, т.-е. „единаго". Анализъ I 8: постановка проблемы (1); опредѣленіе блага (2); опредѣленіе зла, какъ таковаго (3); „злая" душа (4); опредѣленіе „злого" (5); зло, какъ антитеза добра (6); необходимость зла (7); зло и матерія (8); зло, какъ субъектъ (10); зло, какъ *στέρησις* (11); порокъ, какъ недостатокъ (12); зло и порокъ (13); порокъ, какъ слабость души (14); зло есть ирреальное, но не нереальное (15). Что касается I 9, то онъ возбудилъ много споровъ. Именно въ Anecdota Graeca e Codd. Manuscriptis Biblioth. Regiae Pariensis, v. IV, 1841, стр. 405, изд. Крамеромъ, приведенъ анонимнымъ схоліастомъ текстъ изъ I 9, отсутствующій у насъ (см. его также у Владиславлева, Фил. Плот., стр. 23), въ результатѣ чего, напр., Creuzer считалъ нашъ I 9 лишь фрагментомъ (см. разборъ спора между Крейцеромъ и Кирхманомъ у Мюллера, Philologus, 1878, стр. 328—331). Мы присоединяемся къ Мюллеру (см. Dispositionen, стр. 33: Das Buch... macht aber durchaus nicht den Eindruck des Fragmentarischen, sondern enthält kurz und bündig die Gründe gegen den Selbstmord.

7) Что касается соціальныхъ взглядовъ Плотина, то, судя по увлеченію „Законами", проектѣ о Платонополисѣ, ученіи объ единомъ, какъ царѣ царей, и ученіи о плохой душевной жизни, какъ безпорядочной народной сходкѣ, а идеальной, какъ монархической (ср. IV 4, 17 и VI 4, 15; Kleist, Plotin. Studien, I, 1883, стр. 69, прим. 1), Плотинъ былъ монархистомъ-аристократомъ.

8) О стоич. морали см. Stob. II 7, 5; Bonhöffer, Epictet u. Stoa, 1890; Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten, B. X; Wendland, Quaestiones Musinianae; Ewald, Einfluss d. st.-cicer. Moral auf... Ambrosius, 1881.

9) Анализъ ученія Ар. о матеріи см. гл. III, 2, стр. 96—97, 4, стр. 104 и 5, стр. 105. Тамъ мы увидимъ р а с х о ж д е н і е въ ученіи о матеріи между Аристотелемъ и Плотиномъ. Но, съ другой стороны, аристотелевская „форма" явно родственна плотиновому „виду" (Met. X 1, 1052a 22) и, кромѣ того, у Аристотеля „форма" имѣетъ отношеніе къ *ἐνέργεια* и *ἐντελέχεια* (De an. 2, 414a 14) и, слѣд., къ совершенству и богу (Met. XII 7

1072^{a} 23). У Аристотеля же есть и намекъ (192^{a} 15) на матерію Платона, какъ на принципъ зла (ср. Met. I 6, 988^{a} 14; VIII 9, 1051^{a} 19; XIV 4, 1091^{b} 13). Тѣмъ не менѣе, выраженіе въ моемъ текстѣ, что у Аристотеля Плотинъ могъ взять свое ученіе о матеріи и видахъ, придавъ этимъ понятіямъ моральное значеніе, надо понимать т о л ь к о въ томъ смыслѣ, что черезъ Аристотеля у Плотина у к р ѣ п и л с я взглядъ на *εἶδος*, какъ на *μορφὴ* и совершенство (начальный источникъ, конечно, Платонъ), и что, въ связи съ этимъ, у Плотина могъ сочетаться перфекціонизмъ Аристотеля съ рѣшительнымъ этическимъ аматеріализмомъ въ связи съ аристотелевской концепціей платоновой матеріи. Но это не значитъ, что именно Аристотель—основной источникъ Плотина: т а к о в ы м ъ я в л я е т с я, к о н е ч н о, п и ѳ а г о р е й с т в у ю щ і й п л а т о н и з м ъ; Аристотель же игралъ въ этомъ контекстѣ лишь роль бродила.

10) Этика Плотина ведетъ его къ ноологіи, и его „моральный субъектъ“— чистая душа, т.-е. общая душа, и умъ, иначе говоря, „сознаніе вообще“ и „гносеологическій“, или „логическій субъектъ“, какъ безгрѣшныя и безошибочныя. Вотъ почему мы говоримъ, что мотивы интеллектуалистической морали Плотина надо искать въ современной не этикѣ, но гносеологіи, именно, въ ея ученіи о „чистомъ я“, какъ совершенномъ носителѣ истины („общезначимость“ сознанія вообще).

III. Матеріальный міръ.

1) II, 4: постановка проблемы (1); интеллигибельная матерія (2—5)— возраженія противъ нея (2), критика возраженій (4), ученіе о ней (5); тѣлесная матерія (6—16)—матерія, какъ субъектъ (6), критика предшественниковъ (7), безкачественность м. (8), безколичественность м. (9), м.—предметъ „поддѣльнаго“ мышленія (10), матерія не масса (11), м. не тѣло и не тѣлесность (12), м. не качество (13), м.—*στέρησις* (14), м.—безпредѣльное (15) и „иное“, чѣмъ положительно реальное (16). Кромѣ второй Девятки и III 6, о матеріи мы находимъ еще въ I 8 (этическая характеристика), VI 1, 26—28 (критика стоицизма) и VI 3, 7 (отношеніе къ сущности). Анализъ ученія Плотина о м. см., кромѣ Bouillet и общихъ соч. о Плотинѣ, Ed. Hartmann, Gesch. d. Metaphys., I, стр. 111 слѣд., Bäumker, Problem d. Mater., стр. 402 слѣд., H. Müller, Plot.'s Forschung d. Materie, 1882.

2) III 6, 6—19: сущее (6), м., какъ ирреальное (7), ученіе объ измѣняемости м. (8) и критика его (9), комментарій къ уч. Плат. о матеріи, какъ „пріемникѣ, въ Тимеѣ (11—13), м. какъ Бѣдность (14), заключеніе отъ безкачественности и безколичественности къ неаффицируемости, или „безаффекціи“ (*ἀπάθεια*) м. (15—17), м. какъ самка (18—19).

3) Помимо контекста „Тимея“ и „Филеба“, всѣ комментаторы: по Арист., Плат. отождествляетъ *ὕλη* съ *χώρα*, какъ *τὸ μεταληπτικὸν* (Phys. IV 2, 209^{b} 11), и *ἄπειρον* (Phys. I 9, 192^{a} 6); по Плутарху, *τὴν δ'ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἕδραν τε καὶ χώραν γενέσεως* (de Is. et Os. 56, 373 B); по Аэцію, *Πλ. τόπον εἶναι τὸ μεταληπτικόν τῶν εἰδῶν... τὴν ὕλεν καθάπερ τινὰ τιθήνην καὶ δεξαμὴνην* I 19; ср. Diog. III 41, 76). Изъ новѣйшихъ коммент. мысль Плат., что м. не *τό ἐξ οὗ*, но *τὸ ἐν οὗ* (Tim. 49 E, 52 A), что она *ἡ δεχομένη* (50 B, 52 D, 53 A, 50 A) и т. п., подчеркиваютъ Целлеръ, Bäumker (op. cit., стр. 110–209) и Наторпъ (Platos Ideenlehre, стр. 348—358). Въ результатѣ Rivaud (Le

problème de la matière et la notion de la matière dans la philos. grèeque, 1906, §§ 191—260) заключаетъ, что „la théorie de la *χώρα* n'a point de rapport direct avec le problème de la matière ou du devenir, qu'elle constitue une additione étrangère au système de Platon (стр. 303), что „la *χώρα* et le devenir demeurent distincts l'un de l'autre (стр. 311). Da, *χώρα* и le devenir понятія различныя, но, вопреки Рибо, la matière и le devenir также различныя понятія (ср. Tim. 52 A и D — различіе между *ὄν*, *χώρα* и *γένεσις*). Невыводимость генезиса существующаго изъ матеріи типичная для платонизма мысль. Понять ученіе Плат. мѣшали: 1) нежеланіе переводить *εἶδος* черезъ „видъ" (попробуйте это сдѣлать, и близость Плот. къ Плат. станетъ ярко очевидной); 2) желаніе найти у Плат. ученія именно о *ὕλη* тогда какъ у платониковъ именно ученія о „такъ наз. матеріи" нѣтъ, а есть ученіе о второмъ субъектѣ („матеріи", „пріемникѣ", „ирреальномъ" „иномъ"). О безтѣлесности м. Плат. см. Met. I 7, 988a 25. Въ Phys. Арист. критикуетъ (I 9, слѣд.) отождествляющихъ матерію и *στέρησις*, и, слѣд., они уже были (Платонъ или Ксенократъ?). Изъ всего этого Enn. III 6, 11—13, какъ комментарій Tim. 47 E—51 C. Другой трудный вопросъ — отношеніе къ Платону „этической" теоріи матеріи. У Аристотеля есть только намекъ (Phys. I 9, 192a 15), а у Плутарха уже вполнѣ опредѣленно (de an. Procl. in Tim. 7, 10, 15), у котораго, какъ и у Плот. (III 6, 14), м. — *Πενία* (Is. et Os. 57, 374 D; ср. Symp. 203 B), да и всѣ прочіе античные писатели приписываютъ это ученіе Платону (Bäumker op. cit., стр. 181—182). Однако, современные писатели о Платонѣ, напротивъ, отрицаютъ это, какъ мнѣ кажется, неправильно. Конечно, у Плат. нѣтъ ученія о *ὕλη*, какъ о *τὸ κακόν*, но это только лишь потому, что у Плат. вообще нѣтъ традиціоннаго ученія о *ὕλη* („*ὕλη* Платона см. Polit. 272 A, Phil 54, Tim. 69 A, Leg. VI 761 C, XIII 843 E, 849 D). Вмѣсто этого надо взять ученіе Пл. объ *ἄπειρον* въ отношеніи къ *ἀγαθόν* въ „Филебѣ" (а также *ἡ πάλαι ποτὲ φύσις*, напр., въ Polit. 273 B и связь „Филеба" съ Parm. и Soph., ср. Rivaud, op. cit., стр. 318—328), и тогда „матерія", какъ безпредѣльное, ирреальное и иное, явится у Платона опредѣленно отрицательнымъ субъектомъ: безпредѣльное — зло, „матерія" — безпредѣльное. Ср. C. Ritter, Bemerkungen zum Philobos въ Philologus, 1903. Ср. Безпредѣльное Плот. (II 4, 15 и I 8, 3—4) и Плат. (Phil. 14 C слѣд., 23 D, 24 E и т. п.); самка у Плот. (напр. III 6, 19) и Плат. (Met. I 6, 988a 5 и Gen. an. saepe); тьма у Плот. (II 4, 10 и I 8, 4) и Плат. (*νόθος* и *γνήσιος* въ Resp. VII 535 C и IX 587 B); подвижное (III 6, 14 и II 4, 11 и Tim. 52 E, 53 A); множественность у Плот. (II 4, 4 и 5, гдѣ м. принципъ инобытія) и Плат. (*ἄπειρον*, какъ принципъ множественности въ „Филебѣ"). Все это восходитъ къ общеизвѣстнымъ антитезамъ пиѳагорейцевъ. Объ отнош. ученія о мат. Плат. къ Демокриту (особ. „пустое" и *νόθος*) см. Rivaud, op. cit., стр. 309—310. Объ ученіи Ар. ibid. §§ 261—326. Для нашихъ цѣлей существенно различеніе *στέρησις* и *ὕλη* (Phys. I 9 192a 3: *ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερον φαμὲν εἶναι*; ср. Met. VII 8, 1033a 24).

[4]) Итакъ, отъ антитетики пиѳагорейцевъ, ирреальнаго элеатовъ и „пустого" Демокрита черезъ *ἄπειρον* „Филеба", „пріемника" „Тимея" „ирреальнаго" и „иного" „Парм." и „Соф." и Met. I 6 къ Плотину. Ближайшіе преемники послѣдняго — комментаторы „Тимея" (Посидоній, Плутархъ, Албинъ, отчасти Алекс. афродиз. къ Met. I 6 и др. под.).

[5]) Іонійскую теорію хорошо изложилъ Gilbert, Griech. Religionsphilos.

гл. I, гдѣ на стр. 24 въ примѣч. собраны и свидѣтельства Ар. О стоикахъ ibid. гл. 8, гдѣ на стр. 501—502 установлена ихъ связь съ іонійцами и Ар. У Филона опредѣленіе матеріи см. Opif., 5 и de Cherub. 125; о созданіи матеріи ср. Provid. II 48—50 и Praep. Ev. VII 21 (сопоставить Opif. 6 и Post. 43—44), также Somn. I 13. По Ф. матерія *οὐσίαν δυναμένην γενέσθαι πάντα* (Quod deus immutab. 119); она *ἡ χείρων οὐσία* (de special. leg. IV 187); объ отношеніи къ добру см. de mut. nom. 30. Ученіе Ор. см. *περὶ ἀρχῶν* II 1, 4—5.

[6]) Списокъ представителей второго направленія только проблематиченъ въ виду отсутствія точныхъ свѣдѣній о нихъ.

[7]) Confess. XII 6: Quiddam inter formatum et nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil; ср. ibid. 28, XIII 48. De Genes. op. imp 51: informis materia, quae quamvis ex nihilo facta est, est tamen et habet capacitatem specierum atque formarum. Отсюда De Genes. contr. manich. I 9: Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari. Но тогда Contr. advers. leg. I 11: nec mala est putanda, quia informis: sed bona est intelligenda, quia formabilis; ср. De nat. bon. XVIII и особенно De vera rel. 36 (тѣло не темница души). О „ничто" см. И. Поповъ, личность и ученіе бл. Августина, т. I, ч. 2, 1917, стр. 533—537. Объ Эріуг. De div. nat. I 2 сл. (ирреальное); II 2: prima namque et quarta unum sunt, quoniam a Deo solummodo intelliguntur; о nihil III 19: incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem... eo nomine (nihili) significatam crediderim. Объ Авиценнѣ Scharestâni, Gesch. d. relig. u. philos. secten, пер. Haarbrücher, II, 213—332; объ Ибнъ Гебиролѣ Steinschneider, Alfârâbi, 1869, 115, 253 сл. Ср. Munk, Melanges; L. Stein, D. Continuität d. griech. Philos. in d. Gedankenwelt d. Arab. (въ Arch. f. G. d. Phil., 1898, стр. 311—334); Hasse, Von Plotin zu Göthe, 1912, стр. 145—148 и 155—186. Особенно сильно вліяли II 4, 1—4.

[8]) О вліяніи Плотина на Беркли см. мою статью: Историческій контекстъ филос. Беркли (въ сборн. Г. И. Челпанову, 1916, стр. 79—100) и Stewart, Myths of Plato, Conclusions (The Mythology and Metaphysics of the cambridge platonists). Относительно Канта см. H. Cohen. Kants Begründung d. Aesthetik, 1889, стр. 110 (ibid.: „Diesen Grundgedanken... zeigt sich d. Alterthum bereits angeregt und befähigt. Die Gestalten und Formen tauchen beinahe noch vor den Atomen und den ideen auf, und die letzteren stehen in erkennbarem Zusammenhang mit dem fundamentalen Terminus des Form. Nebelhaft und verschroben hat das Mittelalter die Formen als das Princip der Dinge festgehalten, bis in der Renaissance... Character der Form wieder deutlich wird. So wusste Leibniz inbesondere genau, was er wollte, indem er seine Realitätsbürgen als Formen, seine Monaden als „formelle Atome" bezeichnet. Kant nannte die ganze Geometrie die „Formenlehre der Anschaung"... Und nur derjenige Stoff reift zum Gegenstande, der als Form gestaltet und anch nach seinem substantiel-causalen Inhalte als Form bestimmt ist". О новыхъ ученіяхъ о матеріи см. Пирсонъ, Грамматика науки, Пгр. 1911, стр. 323.

[9]) Еще Штейнгартъ назвалъ II 5 „librum exigui voluminis, sed gravissimi argument" (Melet. Plot., стр. 31). Анализъ ученія Ар. см. Rivaud, op. cit., §§ 275—279. II 5, являющійся непосредственной критикой Ар., дѣ-

лится такъ: постановка проблемы и различеніе понятій (1); анализируемыя понятія въ ихъ отношеніи къ „субъекту“ въ связи съ критикой Ар. (2); примѣненіе этихъ понятій къ умственному міру (3); примѣненіе ихъ къ матеріальному міру (4); опредѣленіе матеріи съ этой точки зрѣнія (5). Образцамъ непониманія II 5 служитъ критика Рихтера: Plotin's Lehre vom Sein, стр. 43—44, гдѣ отмѣчается, что понятія Плотина не новы и взяты у Ар. „ohne dass doch P. mit Genauigkeit auf seine Quelle zurückgeht“ и „ferner ist die Durchführung keineswegs umfassend und darum mangelhaft“.

[10]) Hartmann, Kategorienlehre, стр. 356—358. Тѣмъ удивительнѣй упрекъ Плотину въ Gesch. d. Metaph. I, стр. 111: „Da der Stoff gar keine Wirchlichkeit hat und niemals sich verändern kann, so kann ihm eigentlich auch nicht Möglichkeit zugeschrieben werden, was Plotin übersieht“. Объ энергіи ср. Ritter et Preller, Hist. philos. gr.-rom., 1913, стр. 317: „inter *ἐνέργειαν* et *κίνησιν* hoc interest: *κίνησις*, ubi id assecuta est quo tendebat, esse desinit, *ἐνέργεια* etiamtum manet, cf. met. IX 6 1048^b 28 (Bonitz, Met. II 396). О Галилеѣ см. Махъ, Механика, II гр. 1909, стр. 127—128. Лучше связь динамики съ античностью выявляетъ Дюгемъ (Les origines de la statique; L'évolution des theoris physiques). Ученіе Беркли и слѣд. о „permanent possibilities“ см. въ моей книгѣ: „Проблема реальности у Беркли, 1907. Michaltschew, Philosophische Studien, 1909, стр. 12—13 и гл. V Der Gegesatz zwischen Realem und Idealem (bei Bolzano u. Husserl); Meinong, Ueb. d. Stellung der Gegenstandtheorie, 1907, §§ 2—4 (рѣчь у меня идетъ не объ общемъ сближеніи Плотина и Мейнонга, но только о работѣ современной философіи надъ понятіемъ *δύναμις*). Крайне важное для понятія Ар. разсужденіе Майера см. Die Syllogistik d. Aristot. II 2, стр. 345 слѣд., особ. 347—349, напр.: „Diese Argum. setzen voraus, dass Möglichkeit u. Notwendigkeit in e i n e r Sphäre liegen“, связь логич. теорій съ метафизическими и т. п. И именно арист. логика, основанная на іонійской метафизикѣ, помѣшала усвоить потомству идею ирреальнаго, какъ вѣчно потенціальнаго, у Плотина.

[11]) II 6: сущность и различія сущностей (1); качество, тѣло и сущность (2); тѣлесное качество (3). Ср. Categ. VIII; Met. V 14; Simpl. in Cat. f. 57; Galen. qual. in corp. 1—4. Ср. Enn. VI 3, 16—20.

[12]) II 7; взгляды предшествен. (1), критика и положит. теорія (2), опредѣленіе тѣла (3). Объ ученіи стоиковъ о *μῖξις* и *κρᾶσις*, особ. о *κρᾶσις δὺ ὅλων*, см. Gilbert, Meteorol. Theorien, стр. 266 слѣд. О критикѣ Аммонія статью Арнима въ Rhein. Mus. 1887, особ. стр. 285. Сопоставленіе Симплікія и Плотина, съ одной стороны, и Галена и Аммонія, съ другой, обнаруживаетъ 1) важность преодолѣнія стоицизма для эйдологическаго имматеріализма и психологіи неоплатониковъ, 2) напряженность этого преодолѣнія стоицизма до Плотина у Аммонія (и Гая?). Интересно, въ связи съ этимъ, отмѣтить мотивы аристотелизма въ критической части II 7; ср. Richter, Theologie u. Physik d. Plot., стр. 104: „Zur Kritik derselben (стоич. ученій) verwendet P. aristotelische Gedanken u. macht geltend, dass in vielen Fällen zwar eine Vermischung d. Qualitäten, aber auch eine Veränderung der Masse stattfinde, da es eine Durchdringung der körperlichen Massen in der Weise, dass die eine von der andern ohne Massenveränderung absorbirt wird, nicht immer giebt“.

[13]) Hartmann, Gesch. d. Metaph, I, стр. 106—176. Для Плотина всегда очень характерно (и въ цѣломъ, и въ отдѣльныхъ трактатахъ), что онъ идетъ „отъ проблемы къ проблемѣ".

[14]) Представленія эллиновъ объ огнѣ см. Gilbert, Met. Theorien, гл. 9—10. Ibid. ихъ ученія о *τροφή* космоса и *ἀναθυμίασις* (мѣста, указанныя въ Register, стр. 713 и 743). Представл. о совершенствѣ неба въ противоположность подлунной ср. Hass, Aestetische u. teleologische Gesichtspuncte in d. antik. Physik (Arch. f. Gesch. d. Philos. XXII, особ. 94—96). Эволюцію ученія объ элементахъ ср. Diels, Elementum (конецъ). Мистич. предст. о живомъ космосѣ ср. Joël, D. Ursprung d. Naturphilos. aus d. Geiste d. Mystik, 1906 (особ. въ мѣстахъ о пиѳагор.). О Платонѣ см. Целлеръ, Очеркъ гр. фил., стр. 139—140: „существенно важною была для Плат. лишь мысль о зависимости всѣхъ вещей отъ идеальныхъ основаній, а необходимо ли здѣсь временное возникновеніе міра и мыслимо ли оно само по себѣ, этого Плат. совершенно не изслѣдовалъ"; ср. Horovitz, Untersuch. über Philons u. Platons Lehre v. d. Weltschöpfung, 1900, и Natorp, Pl. Ideenlehre, стр. 339—343 (ср., впрочемъ, Gomperz, Gr. Denker, II, стр. 484 сл. 605); мнѣ кажется, вопросъ былъ бы яснѣе, если бы разграничили понятія космоса и вселенной. Крайне важна для освѣщенія вопроса полемика Аттика по данному вопросу противъ Арист. (Praep. Evang. XV 6, а также 7). Отчасти даетъ матеріалъ для характеристики близкихъ къ арист. платонизму стоизирующихъ теченій *π. κόσμου* (ср. Capelle, N. Jahrb. f. d. Kl. Alt. 1905).

[15]) II 2: объясненіе круговращенія неба въ цѣломъ посредствомъ ученія о міровой душѣ (1); объясненія отдѣльныхъ движеній неб. тѣлъ (2): двѣ потенціи души (3). Послѣдній пунктъ (*ἡ μέν τις δύναμις ἡ ἐσχάτη ἀπὸ γῆς ἀρξαμένη καὶ δι' ὅλου διαπλακεῖσά ἐστιν, ἡ δὲ αἰσθάνεσθαι πεφυκυῖα καὶ ἡ λόγον δοξαστικὸν δεχομένη πρὸς τὸ ἄνω ἐν ταῖς σφαίραις ἑαυτὴν ἔχει ἐποχουμένη καὶ τῇ προτέρᾳ καὶ δύναμιν διδοῦσα παρ' αὐτῆς εἰς τὸ ποιεῖν ζωτικωτέραν*) очень важенъ для детализаціи астрон. взглядовъ Плот. Для общей характер. эллинской астроном. концепціи даетъ матеріалъ Duhem, *Σώζειν τὰ φαινόμενα*, гл. 1 (ср. отчасти гл. 4) и указанные имъ источники. Для стоиковъ міръ—*τὸ ζῷον* По понятнымъ причинамъ мы кратки въ анализѣ спеціальныхъ теорій Плотина.

[16]) II 3: взгляды противниковъ (1); отрицаніе вліянія планетъ (2); отриц. вліянія мѣстопол. и конфигураціи планетъ (3—4); отр. вліянія „холодныхъ" планетъ (5); критика вліянія Марса и Венеры (6); мантика (7); всеобщая связь (8); разъясненіе уч. Плат. о Паркахъ и созданіи души (9); мантика и теорія соаффекціи и содѣйствія (10—12); душа управляетъ вселенной черезъ „логосъ" (13); теорія естественнаго объясненія явленій (14); разъясненіе уч. Плат. объ *ἄτρακτος* (15); ученіе о мірѣ, какъ *μικτόν* и *ζῷον* (16); „логическая" теорія творенія (17); міровая душа и ея потенціи (18). Такимъ образомъ, II 3 распадается на 3 части: 1) критика теоріи „дѣйствія свѣтилъ" (1—6); мантика и ученіе о всеобщей связи (7—12); объясненіе всеобщей связи черезъ ученіе о мірѣ, какъ *ζῷον*, и „логосахъ" міровой души (13—18). Посл. часть явно связывается съ III 8. О Посидоніи см. Schmeckel, op. cit. Другимъ историческимъ контекстомъ для Плот. является Rep. X 616 B—621 D (особенно важенъ комментарій въ изд. Adam, опирающійся на Прокла). Кромѣ Посидонія (а также Цицерона и Сенеки) и Платона, матеріалъ для сопоставленій даетъ praep. ev. XI

(Порфирій, перипатетикъ Діогеніанъ, Александръ афрод., Бардезанъ, Оригенъ). Будемъ надѣяться, что анализъ источниковъ II 3 будетъ вскорѣ установленъ болѣе тщательно, по крайней мѣрѣ, для 1—12. Послѣ вышесказаннаго ясно, что анализъ „De divinatione" (если можно такъ выразиться) Плотина не представитъ трудностей. По Леманну (Иллюстр. ист. суевѣрій и волшебства, стр. 230), „натуральная магія постепенно въ 17 и 18 ст. превращается въ прикладную физику и химію и составляетъ переходную ступень отъ старыхъ магическихъ наукъ къ современнымъ естественнымъ. Эту нат. магію Л. связываетъ съ Агриппой (?): „Великая реформа, произведенная въ магіи Агриппой, имѣла задачею обратить ее въ нѣчто въ родѣ науки... Ученіе о взаимной симпатіи и антипатіи вещей, игравшее не малую роль уже въ филос. неоплатониковъ, возведено было Агр. на степень общаго закона природы".

[17]) K. Vogt, Neuplatonismus u. Christenthum, I, 1836; Neander, Ueb. d. welthistorische Bedeutung d. 9 B. d. II Enn., 1843; Valentiner, Pl. u. s. Enn., nebst einer Uebers. des 9 Kap. d. II Enn. 1864; C. Schmidt. Plotins Stellung zum Gnost. u. kirchl. Christentum, 1901 (ср. критику у Reitzenstein, Poimandres, стр. 306-308). Изъ другихъ соч. важны: E. H. Schmitt, Die Gnosis I и „Dispositionen" Мюллера. Анализъ II 9: критика уч. гност. о единомъ, умѣ и разсудкѣ — нусѣ и логосѣ (1); крит. уч. гн. о душѣ (2); критика креаціонизма и ученія о матеріи (3); критика гн. концепціи міротворенія (4); кр. взглядовъ гн. на природу и судьбу ихъ душъ (5); кр. остальныхъ гност. субстанцій (6); кр. гн. ученія о мір. душѣ (7); кр. гн. уч. о плохомъ создателѣ (8); кр. ихъ представленій о себѣ, какъ „божественныхъ" (9); кр. ихъ ученія о „премудрости" (10); кр. отношеній между премудростью и создателемъ (11); кр. гн. уч. объ „ἀνάμνησις" души и „σκότος", какъ космогоническомъ объектѣ (12); первая осн. ошибка гн.—умноженіе признаковъ (13); вторая осн. ош. гн.—суевѣріе (14); кр. гн. морали (15); защита промысла (16); защита красоты міра (17); кр. гн. аскетизма (18). Въ общемъ, II 9: критика гн. метафизики (1—3), кр. гн. космогоніи (4—12), осн. ошибки гн. (13—14), кр. гн. аксіологіи и морали (15—18). Я особенно подчеркиваю, что тезисъ о вѣчности міра Пл. защищается, главнымъ образомъ, противъ креаціонизма (II 11; II 9, 3; III 2, 1), а не конца міра. Наиболѣе обоснованныя реконструкціи уч. гностиковъ см. Müller, op. cit., 63—73 и особенно C. Schmidt. op. cit., 36—47. По моему, основная ошибка прежнихъ изслѣдователей Пл.—произвольное допущеніе, что, послѣ 1—9, „noch einmal, n. z. ausfürlicher nach einer andern Quelle, kommt Plot. auf diesen Mythus (о „премудрости") in cp. 10 f. zu sprechen" (Schmidt, 40; ср. Müller, 69). Въ противоположность имъ, я усматриваю въ с. 10 сл. лишь детали прежняго миѳа и не нахожу въ с. 10 никакихъ данныхъ для иного пониманія. Далѣе, я совершенно не согласенъ, вопреки Шмидту и др., что Плот. termini technici гностиковъ перевелъ на платоновскій языкъ (ср., напр., еще Kiefer, Enn. II, стр. 293: „Plotins Begriffe „Seele", „Weisheit und Demiurg" entsprechen etwa den gnostischen Ausdrücken: *σοφία*, Achamoth, Demiurg" и подробныя разсужденія у Мюллера, Буйлле и Шмидта). Послѣ Рейтценштейна ясно, что, кромѣ *παροικήσεις καὶ ἀντίτυποι καὶ μετάνοιαι*, все остальное можно найти и въ гермет. сочиненіяхъ (кое-что можно найти и въ „Книгѣ премудрости"—*σοφία* 7, 22; 8, 5; 9, 4; доміровая матерія—11, 17—18; взглядъ на тѣло—9, 14 сл.; 8, 17—19; 3—1; творчество злой

силы—2, 33 сл.). Такимъ образомъ. дѣло крайне упрощается: мы читаемъ у Плотина только то, что у него есть. Если моя гипотеза правильна, тогда легче будетъ найти въ будущемъ „историческихъ" гн. Плотина: до сихъ поръ ихъ нельзя было найти уже потому, что ихъ, благодаря вышеуказанному недоразумѣнію, неправильно представляли. Смыслъ послѣднихъ двухъ абзацовъ тотъ, что Плотинъ космогонической миѳологіи міръ души у гностиковъ противопоставляетъ метафизическій идеализмъ, выводя міръ изъ идеальныхъ основъ.

18) „Иной способъ" критики Плот. Шмидтъ справедливо называетъ (стр. 35) „goldene Worte". Послѣдній абзацъ характеризуетъ „эллинскій" аскетизмъ Пл. въ отличіе отъ „восточнаго".

19) Изслѣдованія II 9 полны попытками исторически опредѣлить „гностиковъ Плотина". До Шмидта ихъ искали въ школѣ Валентина, Шмидтъ же (стр. 63) находитъ, что „die Gegner des Plotin mit d. sogenannten *Γνωστικοί* zu identifizieren". Всѣ эти попытки, отличающіяся крайними натяжками, неизбѣжно оканчивались (теперь мы понимаемъ, почему) неудачей. Не будучи основательно знакомъ съ гностицизмомъ, я уклоняюсь въ этой книгѣ отъ новой попытки. Для будущаго изслѣдователя я хотѣлъ бы намѣтить лишь нѣсколько тезисовъ: 1) ученіе о премудрости (и логосѣ) указываетъ, прежде всего, на Александрію; 2) Porph. v. Plot. c. 16 и II 9, 10 указываютъ, что гностицизмъ проникъ и въ школу Пл.; 3) Ученіе о *νοῦς ἑστῶς* и *νοῦς* самопознающемъ, умноженіе принциповъ и пр. сильно напоминаютъ Ямблиха; 4) манихейство было распространено въ Африкѣ и, возможно, имѣло тамъ подготовленную почву, при чемъ, говоря въ текстѣ о м., я охотнѣе говорилъ бы о „до-манихеянахъ". Впрочемъ, я далекъ отъ отстаиванія послѣдней гипотезы: смыслъ моего высказыванія — лишь приглашеніе попытаться искать „гностиковъ" въ александрійскихъ кругахъ, близкихъ къ раннимъ м., лишь указаніе на возможность новыхъ путей для поисковъ.

IV. Природа.

1) III 1: классификація теорій и кр. т. безпричинности (1); классиф. т. фатализма (2); кр. атомист. фатализма (3); кр. спиритуалист. фатализма—м. душа (4); кр. астрологическаго фатализма (5); т. естественнаго объясненія (6); кр. т. причиннаго фатализма — всеобщая связь (7); самопричинность индив. души (8); понятія свободы и необходимости (9); итоги (10). Взгляды Эп. см. epist. I и III (изд. Usener., стр. 5—8 и 65); ср. ер. III у Diog. X 133, Cic. d. n. I 55, 18, Plut. c. Epic. beat. 21, adv. Colot. 27, 30. О стоикахъ Plac. I 7, 33, особ. Cic. de fato 41; ср. Heine, Stoic. de fato doctrina, 1859, и Wachsmuth, D. Ansichten d. Stoiker üb. Mantik u. Dämonen, 1860. Даваемая Плот. критика академическаго происхожденія (ср. Cic. de fato 23, 31) и ее можно сопоставить съ критикой Цицерона, отчасти Посидонія и Карнеада (ср. Schmekel, 155—184; Meineke, De fontib, quos Cic. in. libello de fato etc. 1887; Stüve, ad Cic. de fato observ. 1895; Hartfelder, D. Quellen v. Cic. B. de div. 1878). Академическая концепція, какъ указано въ текстѣ, восходитъ къ ученію Плотина (ср. Bäumker, Probl. d Materie, 118 сл.). Кромѣ текста въ „Т." (особ. 68E, 47E, 75E—76D) см. Polit. 269C, 272E, Leg. X 889C, 904C, Phäd. 97B—98B) и Ксенократа (Heinze, Xenocrates, 1893, стр. 19).

У Ар. Met. VI 2, 1026b 28: *ἀνάγκη ἡ κατὰ τὸ βίαιον λεγομένη* (ср. An. post II 94b 27; Met. IV 5, 1025a 28; de caelo II 1, 284a 15). Анализъ ученія о необход. до Θеофраста включ. Rivaud, op. cit. §§ 54, 241, 244, 302. Представл. стоик. объ отношеніи между фатализмомъ и своб. волей Hipp. philos. 21 (примѣръ собаки, добровольно и по принужденію слѣдующей) и фрагм. Arnim II 912 сл., 974 сл. Именно, для стоиковъ характерно сближеніе *λόγος*, natura artifex, fatum, necessitas (act. v. sap. 9) и providentia (Arnim II 1106 сл.).

²) Смысловой разборъ III 2—3 даетъ Müller, Plotinos üb. d. Vorsehung (въ Philologus, 1913, стр. 338—357); философско-критическій анализъ см. E. Hartmann, Zur Gesch. u. Begründung d. Pessimismus², стр. 29—63; относительно источниковъ Плотина ср. источники соотв. мыслей у Филона Wendland, Philons Schrift üb. d. Vorsehung, особ. стр. 24—37; „традиціонную“ исторію ученія о „провидѣніи“ даетъ Lobstein въ Realenzyklopädie für protest. Theologie u. Kirche, XX 740—762. Мюллеръ такъ анализируетъ III 2: введеніе („er wolle nicht handeln von der Vorschung im e i n z e l n e n, d. h. von jener dem menschlichen Tun voraufgehenden Ueberlegung und Vorsicht, sondern von der Vorschung des W e l t a l l s. Zu dem Ende bestimmt er vorerst das W e s e n der Vorschung“, стр. 344)—с. 1—2; „E i n w ü r f e gegen die Vortrefflichkeit der Welt und Weltregierung“—с. 3—10; „die Vorsehung alles v e r n ü n f t i g geordnethat, sowohl im e i n z e l n e n (c. XI—XIV) als im g a n z e n (c. XV—XVIII). Спрашивается: какъ у М. примиряется тема трактата въ Введеніи и с. 11—14? Слѣд. III 3 М. даетъ заглавіе: „Das Böse neben der Herrschaft der Vernuft, Freiheit und Notwendigkeit“. Нашъ анализъ III 2: постановка проблемы промысла въ отличіе отъ проблемы провидѣнія (1); отношеніе ч. міра къ умственному (2); метакритика возраженія, что міръ не прекрасенъ (3); метакритика возраженія, что въ мірѣ взаимная борьба и, слѣд., зло (4); объясненіе, почему не всѣ счастливы и что такое зло (5); метакритика возраженія, что добродѣтельные бываютъ несчастными (6); объясненіе несовершенствъ чувствен. міра (7); „срединное“ положеніе человѣка и борьба его (8); промыслъ и свобода воли (9); зло и свобода воли (10); логосъ и разнообразіе существующаго (11); обусловленность міра логосомъ (12); загробное возмездіе (13); отрицаніе „разсужденія“ („логисмосъ“) при созданіи міра и принципъ объясненія изъ цѣлаго (14); оправданіе всеобщей войны и бѣдъ (15); т. міровой драмы (16); роль въ ней отдѣльнаго исполнителя (17) и зависимость его отъ автора (18). Анализъ III 3: единство (1); „стратегическій промыслъ“ (2); свобода воли и промыслъ (3); свобода воли и прир. чел. (4); промыслъ все устрояетъ, но мы отвѣтственны (5); принципъ „аналогіи“, т. е. соотвѣтствія частей гармоніи цѣлаго; мантика, какъ установленіе такихъ соотвѣтствій, какъ *ἀνάγνωσις φυσικῶν γραμμάτων* (6); оправданіе отд. случ. зла и страданій во имя цѣлаго (7). Отдѣльные §§ III 2 объединяются такъ: постановка проблемы (1—2); метакритика (3—7); теорія логоса (8—12); объясненіе изъ цѣлаго (13—15); міровая драма (16—18) III 3: т. „всеобщаго“ промысла (1—2); промыслъ и свобода воли (3—5); принципъ „аналогіи“ (6—7).

³) О Фил. см. Wendland, Ph. s. Schrift üb. d. Vorschung, 1892, гдѣ можно найти указанія источниковъ для общихъ темъ, особ. стр. 17—23 (добр. не чувств. страданія), 24—26 (кр. астрологіи), 27—37 (de fato), 47—50 (страд. добрыхъ), каковые — Посидоній и Панетій (и Карнеадъ, поскольку

рѣчь идетъ о фатализмѣ). Черты различія рѣзко выступаютъ въ началѣ тр. Ф. (ср. W. 4—9; также 9—12) — теизмъ и въ концѣ (W. 72—77) — провидѣніе и антропоцентрическая телеологія. При этомъ ср. Martin, Phil., 1907, стр. 94: „an moment, ou il écrit ce traité, Ph. ne se rend guère compte qu'en réalité la providence exige la création... peut-être sa pensée n'a-t-elle pas encore assez de fermeté. Il avait cependant une conception fort juste, mais il ne l'a pas suffisamment saisie". Ср. болѣе рѣшительное мѣсто о Провидѣніи-Творцѣ Opif. 2, Special. III 34 (ср., впрочемъ, Prov. 30).

[4]) О „потенціяхъ" Prov. 52—53 и Decal. 33. О греч. и христ. теодицеѣ см. Гэтчъ, Эллинизмъ и христіанство, л. 8 Прекрасно выявилъ христ. Бога исторіи Вл. Соловьевъ въ статьѣ объ идеѣ Бога у Спинозы.

[5]) Полемику эпикур. противъ промысла см. Usener, fr. 370—374. Основная аргументація стоиковъ: fatum nihil aliud sit quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa (San., benef. 4, 7), откуда συμπάθεια, мантика и промыслъ (Diog. VII 149). Правда, у ст. prima causa—θεος (Sext. IX 196), но physica constantique ratione (Cic. n. d. III 92). Для Пл. prima causa не fatum (III 1, 7) и дѣло не въ physica ratione, но въ опредѣленіи черезъ νοῦς. Но самое главное, конечно, providentia specialis. Аргум. Аттика см. praep. ev. XV 5. Трактатъ Лонг., вѣроятно, былъ этич. характера, но въ данномъ теченіи этич. ученіе о τέλος и аксіологія соприкасались. Отличны и герметическіе взгляды: ср. Stob. I 5, 20—22, гдѣ данъ матеріалъ для сопоставленія герм. уч. о промыслѣ съ Платономъ (Rep. X 620B—621A) и перипатетикомъ (De mundo VII 5). Наиболѣе правильное изложеніе телеологіи Ар. см. Gilbert, Gr. Rel.-Philos., стр. 403—413. О стратег. промыслѣ см. Met. XI 10, 1074.

[6]) О Лейбн. см. Блонскій, Телеологія Лейбница (В. Фил. и Псих., 1911, № 2), гдѣ дается и критика связи Л. съ Ар. (стр. 188—191); критику Дильманна, что механ. объясненіе природы есть предпосылка системы Л., см. стр. 213. О Спинозѣ см. Шилкарскій, Панлогизмъ Спинозы, М. 1914. Философско-историческій анализъ телеологіи Пл. даетъ Гартманнъ (Zur Gesch. u. Begründung d. Pessimismus [2], стр. 29—63), по мнѣнію котораго „Die Plot. Axiologie bildet den zusammenfassenden Abschluss d. griechischen Axiologie überhaupt und zugleich den Gipfelpunkt, den dieselbe nicht überschritten hat". Констатируя у Пл. „die organische Auffassung d. Kausalität", онъ обозначаетъ его „genauer als eine teleologisch-monistische" и „teleologischer Panlogismus", при чемъ „bleibt Pl. sich in seinem Panlogismus nicht ganz konsequent, und es ist hier wiederum der Unbegriff des Stoffes, der n sein System störend eingreift" (Gesch. d. Metaph., стр. 125—131). „Drews (op. cit., стр. 197) правъ, говоря, что „eine einseitige und verkehrte Auffassung d. Denkersist, ihn schlankweg den Optimisten zuzählen. P. ist nur intellektueller Optimist, er ist nur Optimist in Hinblick auf die formale, logische Beschaffenheit des Daseins. Aber die Welt ist nicht bloss Logos, sie ist zugleich auch Stoff... Damit kompliziert sich auch für Plotin das axiologische Problem in einer Weise, die ihn über den reinen Optimismus eines Leibniz und seiner Gesinnungsgenossen weit hinausführt"; тѣмъ ошибочнѣе непосредственное связываніе Пл. съ стоиками на стр. 196: „nimmt Pl. die bezüglichen Gedanken der Stoiker auf und vertieft und vervollständigt sie zu der grossartigsten und ausführlichtsten Theodizee, die wir aus dem Altertum besitzen".

[7]) Демонологію Платона ср. Crat. 397 D, Polit. 272, Leg. IV 713, Rep. V 468 E, Symp. 202 E (у Плат. дем. не только души умершихъ людей золотого вѣка, но *γεννητοὶ θεοί*). Связь ее съ орфизмомъ устанавливаетъ Cornford, Plato and Orpheus (Class. Review, 1903), сопоставляетъ ее съ еврейской ангелологіей Халкидій (126—135), по которому „Daemon est animal rationabile, immortale, patibile, aethereum, diligentiam hominibus impertiens.. Eadem haec erit definitio aerei quoque daemones.. Reliqui daemones neque ita probabiles, neque ita commodi, nec invisibiles semper" (134). О демонологіи стоиковъ см. Bonhöffer, Epictet u. Stoa, стр. 81—86 (объ Эротѣ стр. 288—290). О позднихъ платон. ср. Plut., De facie in orbe lunae, c. 28 и De genio Socratis (особ. миѳъ о Тимархѣ); Apuleius, De deo Socratis; Maxim. Tyr. Dissert. 26. Легко можно возвести эти представленія (напр., Халкидія) къ Epinomis 984—985 (Филиппа Опунтскаго?). Мысль Гераклита, что *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*. Ср. Apol. 40 A, Rep. 496 C, Theag. 128 B. Steinhart (Meletem Plot. стр. 19 сл.) понимаетъ демона какъ „идеалъ", съ чѣмъ справедливо не соглашается Рихтеръ (Eth. d. Pl., стр. 13: „es sich nicht um Vorstellung eines vollendeten Wesens handelt, dem wir nachstreben sollen, sondern vielmehr um eine Seelenthätigkeit". Нѣкоторый матеріалъ см. L. Ziegler, D. abendändische Rationalismus u. d. Eros, о которомъ Drews (op. cit., стр. 290) справедливо пишетъ какъ о „eine Schrift, die zum Verständnis der hier behandelten Frage nicht hoch genug geschätzt werden kann". Наиболѣе близокъ къ истинѣ Мюллеръ (Dispos. стр. 87): „Unser Dämon ist nicht die besonders in uns wirksame Macht, aber die nächsthöhere, gleichsam präsidierende". Ан. III 4: душа, какъ высшее начало въ тѣл. мірѣ (1); троякая (мыслящая, ощущающая и растительная) функція человѣка (2); демонъ, какъ высшее надъ данной функціей (3); не „всегда въ тѣлѣ" (4); выборъ нами до земной жизни демона (5); демонъ и нравственная жизнь (6). Еще Роде (Psyche II, стр. 317) усмотрѣлъ въ демонѣ „нуменальный характеръ", и, дѣйствительно, III 4, 4—6 ср. Kant, Krit. d. prakt. Vern. Krit. Beleucht. d. Analyt. и Caird, Crit. Philos. of Kant, 1889, II, ch. III (The idea of freedom) и особенно Шопенгауэра („Ueber d. Freiheit d. menschl. Willens"), у котораго мы найдемъ много парал. къ III 4, 5 и отчасти 6. Верхъ непониманія и смѣшенія *ἰδέαι, λόγοι, δαίμονες, ἄγγελοι* см. Hatch, Hibbert Lectures, 1886, стр. 246—247. Что касается III 5, то здѣсь интересна раціоналистическая аллегоризація миѳа Діотимы (Зевсъ = умъ, Афродита = душа, Поръ = разсудокъ, Пенія = матерія); ср. Cudworth, Intellectual System, II, стр. 379 (изд. Mocheim and Harrison), Jahn, Diss. Plat. стр. 249 сл. и Stewart, Myths of Plato, стр. 428—450. Весь трактатъ является соотвѣтствующей адаптаціей Платона (интересенъ еще идеализмъ въ концепціи эротики сравнительно съ апоѳеозомъ педерастіи у Платона; ср. L. Ziegler, op. cit. стр. 56).

[8]) III 7: постановка проблемы (1); опредѣленіе вѣчности (2); вѣчность, какъ активная жизнь (3); вѣчность и умственный міръ (4); вѣчность, какъ метафиз. бытіе (5); вѣчность и время (6); прежнія ученія о времени (7); критика ученій стоиковъ, пиѳаг., Зенона и Стратона (8; ср. Stob. I 8, 40); кр. Аристотеля (9); крит. Эпикура (10); ученіе Плот. о времени, какъ жизни души (11); интерпретація Платона (12); соотвѣтствующее измѣненіе ученія Аристотеля (13). По Шопенгауэру „tritt beim Plotinos, wahrscheinlich zum ersten Male in der occidentalischen Philosophie, der im Orient schon damals längst geläufige Idealismus auf, da (Enn. III, L. 7, c. 10) gelehrt wird, die

Seele habe die Welt gewacht, indem sie aus der Ewigkeit in die Zeit trat... Die Idealität der Zeit erhält noch, in Kap. 11 und 12, sehr gute Erläuterungen" (Parerga u. Paralipomena I, § 7). Ученіе о времени отъ Плотина (Leisegang, D. Begriff d. Zeit u. Ewigkeit im spät. Platonismus въ Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters XIII) черезъ Августина (Confess. XI; ср. Поповъ, op. cit., стр. 224—233 и 537—541) доходитъ до кембриджскихъ неоплатониковъ (ср., напр., Smith, Discourse concern. the True Way etc.). Мнѣніе Попова (op. cit. 225) и Древса (op. cit. 167—169), что „Платонъ первый поставилъ время въ связи съ движеніемъ неба", врядъ ли вѣрно: это уже сдѣлала первобытная астрономія.

⁹) Ср. Richter, Pl.'s Lehre vom Sein, стр. 22—34; Steinhart, Melet. Plot., стр. 19. О *φύσις* въ элл. фил. см. Rivaud, op. cit., §§ 176—177 (первон. знач.), 240 (Платонъ) и 285 (Аристотель); ср. Hardy, Begriff d. Physis in d. gr. Philos. I 1884. Въ исторіи развитія этого понятія я придаю огромное значеніе олицетворенію ея въ орфической (Wessely, Gr. Zaub: pap. I 2831 sq; Abel, Orphica, X.) и герметической (Stob. I 49, 44, стр. 388; ср. ibid. 464) литературѣ. У Плотина кардинально новое представленіе о Physis, какъ производящей потенціи міровой души, я бы сказалъ пиѳагорейско-орфическаго и отчасти стоическаго происхожденія (у стоиковъ *φύσις τῶν ὅλων* есть *θεός*, т.-е. *ψυχὴ καὶ φύσις ἀχώριστος τῶν διοικουμένων*, но также *ψυχή* и *φυτικὴ δύναμις*; ср. Bonhöffer, Ethik d. st. Epictet, Sachregister, стр. 269, а также Galen nat. fac. I 2: *τεχνικῶς ἅπαντα διαπλάττει τε γεννῶσα καὶ προνοεῖται τῶν γεννωμένων*. О Плат. см. еще Adam, op. cit., II стр. 360—362, объ Арист. Heidel въ Proc. of Americ. Acad. 1910).

¹⁰) Рефератъ о греч. мнѣніяхъ см. Stob. I 21 (особ. № 6), а также Гэтчъ, Элл. и христ., л. 7 (ibid. и христ. ученіе).

¹¹) Объясненіе преувеличенія III 8 см. въ текстѣ стр. 264 и 278. Анализъ III 8: постановка проблемы (1); что такое Physis и какъ она творитъ (2); *πρᾶξις* и *θεωρία* (3); цѣль природы (4); что такое душа и какъ она творитъ (5); цѣль дѣятельности души (6); творчество, какъ видотворчество (7); созерцаніе ума (8); „единое", какъ prius „всего" (9); единое, какъ первопричина (10); умъ и единое (11). Въ текстѣ III 8 изложенъ суммарно, чтобы ярче выявить идею „видотворчества" природы.

¹²) Ср. August., de Trinit. III 18: Sed non est creator, nisi qui principaliter ista format. О связи Канта съ неоплатонизмомъ см. Loveloy, Kant and the English Platonists (въ Essays Philos. and Psychol. in honor of W. Sames, 1908). Ср. наст. работу, стр. 311.

V. Душа.

¹) О психологіи Плотина, кромѣ общихъ сочиненій, см. H. v. Kleist, Plot. Studien I, 1883 и Rohde, Psyche II. Анализъ IV 2: положит. ученіе о душѣ, какъ и недѣлимой и дѣлимой природѣ (1); кр. уч. стоиковъ о дѣлимости души (2). О стоикахъ Plac. IV 4, 4: *ἐξ ὀκτὼ μερῶν φασι συνιστάνει... ὄγδοον αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προσφερῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις*; ср. ibid. 21, 2 и 4. Ученіе о *τὸ ἡγεμονικόν*, какъ душевномъ центрѣ, см. Bonhöffer. Epictet u. Stoa, 94—112; локализація его ibid. 45—47 и связь съ ощущеніемъ ibid. 124—128. Киферъ (II, стр. 294) дѣлитъ IV 2 такъ: Kap. 1 enthält die metaphys. Erörterung des Themas, K. 2 die empirisch psychologische. Произвольность его анализа очевидна.

[2] IV 3, 1—8 значеніе психологіи и апоріи ея (1); значеніе слова „часть“ (2); критика психолог. унитаризма (3); индивид. и общая душа (4); души—логосы ума (5); различія между душами (6); разъясненіе текстовъ Платона (7); происхожденіе инд. душъ (8) и дѣл. и недѣл. стороны души (19). Душа: души = наука: понятія (IV, 3, 2 и 5). Яснѣе II 9: *φύσεως οὔσης μίας ἐν δυνάμεσι πλείοσιν*. Принципъ индивидуализаціи—тѣло (IV 2, 1 и 3, 6—три ранга душъ; ср. V 1—2), и вопросъ объ индивид. души есть вопросъ о нисхожденіи души въ тѣло.

[3]) IV 3, 9—17 (нисхожденіе души въ тѣло съ неба), 20—23 (отношеніе души къ тѣлу) и 24 (судьба души по выходѣ изъ тѣла). Сокращенное изложеніе оправдывается философскими цѣлями нашей работы, но для исторіи религіи и культуры значеніе данныхъ §§ огромно (ср. Rohde, op. cit., и Kleist, op. cit., k. XII).

[4]) IV 7: природа человѣка (1); душа не совок. элементовъ (2); д. не совокупность атомовъ (3); д. не пневма (4); душа имматеріальна (5); матеріализмъ не объясняетъ возникновенія ощущеній (6); м. не объясняетъ передачи ощущеній (7); м. не объясняетъ мышленія и добродѣтелей (8); уч. объ имматеріальности потенцій (9); критика стоич. т. „смѣшенія“ (10); кр. стоич. происх. д. изъ пневмы (11).—Положительное уч. Пл. содержится въ § 9.

[5]) IV 7 прерывается § 12: кр. уч. о гармоніи. Далѣе идетъ фрагментъ изъ praep. ev. XV 10 (ср. начало IV 2, сочетающее контекстъ критики матер. и т. гармоніи и энтелехіи). Послѣ этой вставки IV 7, 14—20 содержитъ ученіе о безсмертіи души.

[6]) Душа *μήτε σῶμα μήτε πάθος σώματος, πρᾶξις δὲ καὶ ποίησις* (IV 7, 13) и *οὐσία*, а не *γένεσις*. *Περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων* трактуетъ III 6: 1—5 (о неаф. души) и 6—19 (о неаф. *ὕλη*, какъ *ἕν τι τῶν ἀσωμάτων*). III 6, 1—5: *τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη... ἐνεργείας δὲ περὶ τὰ παθήματα καὶ κρίσεις* (1); какъ м. б. порокъ въ душѣ? (2); *αἱ δ' οἰκειώσεις καὶ ἀλλοτριώσεις πῶς* (3); *περὶ τοῦ λεγομένου παθητικοῦ τῆς ψυχῆς* (4); *τί οὖν χρὴ ζητεῖν' απαθῆ τὴν ψυχὴν ἐκ φιλοσοφίας ποιεῖν μηδὲ τὴν ἀρχὴν πάσχουσαν* (5). Ср. §§ 9—11 въ текстѣ наст. книги.

[7]) IV 7, 14—20: душа, какъ принципъ жизни (14); д. божественной и вѣчной природы (15); душа есть жизнь (16); отрицаніе безсм. д. влечетъ уничт. вселенной (17); нахожденіе д. въ тѣлѣ (18); безсмертіе в с ѣ х ъ душъ (19); эмпир. доказ. безсмерт. д. (20); Ан. IV 8 („о нисхожденіи души въ тѣла): мнѣнія Гераклита, Эмпедокла и, особенно, Платона (1); мір. душа и міръ (2); челов. д. и міровая (3); нисхожд. челов. д. (4); грѣхъ и наказаніе (5); законъ „дороги впередъ“ къ худшему въ мірѣ умственномъ (6); необходимость нисхожденія въ тѣло (7); не вся душа нисходитъ въ тѣло, *ἀλλ' ἐστί τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί* (8). Ср. IV 3, 9—17 и 24.

[8]) IV 4 Киферъ дѣлитъ такъ: welche Seelen bedienen sich des Gedächtnisses und woran erinnern sie sich (1—5); ob auch die Seelen der Gestirne und der Weltseele Gedächtnis und Nachdenken zukommt (6—16); welches sind die Unterschiede zwischen der Weltseele, den Seelen der Gestirne, der Erdseele und der Menschenseelen (17—30)? von der Gebetserhörung der Gestirne und von der Magie (31—45). Связь *ἀνάμνησις* съ *θεωρία* еще у Платона Men. 81 C, Phäd. 66 D, 80 D, Phädr. 248 B—249 D, откуда связь *ἀνάμνησις* съ *ἔρως* и отсутствіе нужды въ немъ у совершенныхъ душъ. Drews сознаніе мір. души интерпретируетъ съ точки зрѣнія „Философіи Безсо-

знательнаго", и это, пожалуй, скорѣе затемняетъ дѣло: конечно, Плотинъ исключаетъ *διάνοια*, но *θεωρία* умственнаго міра душой врядъ ли аналогична „сверхсознанію" Безсознательнаго, особенно если мы прибавимъ, что эта *θεωρία — ἐνέργεια*, но не *πρᾶξις*, каковая присуща лишь *φύσις*, поскольку та лишена совершенной *θεωρία*. М. душа обладаетъ, сказали бы мы, эйдетическимъ, зрительнымъ знаніемъ, а не разсудочно-логическимъ. Но развѣ это достаточно для глубокой аналогіи? Что касается §§ 31—45, то въ основѣ ихъ лежитъ слѣдующее: небесныя свѣтила, „видимые боги", стоятъ, какъ души, въ тѣснѣйшей связи съ м. душой, какъ таковой, а „демоны", обитатели подлунной, доступные аффекціи и обладающіе ощущеніемъ и воспоминаніемъ, связаны со „второй" мір. душой. Ср. Tim. 39 C—40 A; Rep. II 377 A, III 390 B, X 606 D; Leg. X 886 A, XII 967 A. Отсюда различіе отношенія Плот. къ астрологіи (ибо свѣтила, такъ сказать, далеки для насъ) и магіи: послѣдняя распространяется только на неразумное, ср. IV 4, 40—44. Hartmann, Gesch. d. Metaph., стр. 125—128, и Drews, op. cit., стр. 175—176 (D. Welt als lebendiger Organismus), 179—182 (D. Weltseele als Grund. d. Kausalität) и 198—207. Оба они приводятъ въ связь данныя ученія съ „ученіемъ объ отношеніи" (Hartmann, 123; Drews, 179), что является, скорѣе, ихъ собственной комбинаціей идей, у Плотина едва намѣченной У Древса (стр. 181): „die Kausalität gar kein Wirken selbständiger Substanzen aufeinander, sondern logischgesetzmässige Beziehung von Momenten eines einheitlichen objectiven Denkprozesses", что скорѣе, Шеллингъ-Гартманъ, хотя и у Плотина: *ἔστι γὰρ ὥσπερ ἐφ' ἑνὸς ζῴου ἡ διοίκησις... ἡ δὲ φύσις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἀπροσδεὴς βουλεύσεως... ἐν τῷ γεννωμένῳ αὖ ζῴῳ τὸν αὐτὸν καὶ σύμπαντα λόγον εἶναι. καὶ δὴ τὴν αὐτὴν φρόνησιν* (мір. душа) *ἄξιον περιθεῖναι καὶ ταύτην καθόλου εἶναι οἷον κόσμου φρόνησιν ἑστῶσαν* (IV 4, 11). Однако, эта *φρόνησις* у Плот. *λογισμοῦ ἔξω* (12), а *ἡ φύσις οὐδὲ φαντασία ἔχει... οὐδενὸς ἀντίληψις οὐδὲ σύνεσιν ἔχει*, и точная формула Плотина: *νοῦς... ἔχει, ψυχὴ δὲ ἡ τοῦ παντὸς ἐκομίσατο... τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην φύσις, ἐν ᾗ ἵσταται τὰ ὄντα* (13). Нѣтъ, сомнѣнія, что все это конгеніально Шеллингу-Гартману, но, все же, имѣетъ другой контекстъ, именно, теорію „природы" и „подражанія", что затушовано у Древса.

[9]) Ср. IV 4, 18—21; III 6, 6—7. Ср. перипатет. опредѣленіе: *πᾶν δὲ πάθος περὶ ἡδονὴν συνίστασθαι καὶ λύπην* (Stob. II 7, 21), и *π. ἐστι... ἄλογος ψυχῆς κίνησις πλεοναστική* (ibid 1). Однако, по Ар. *οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι τὴν ψυχήν* (De an. I 4, 408[b] 30), и говорить, что *τὴν ψυχὴν λυπεῖσθαι χαίρειν* etc. значитъ *ὅμοιον κἂν τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν* (I 4, 408[a]), и правильная формула: *τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ*. Совершенно иначе стоики: *κίνησις τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς πλεοναστική... ὁρμὴ πλεονάζουσα... δόξα πρόσφατος* и *ἄλογος ὄρεξις* (D. L. VII 110—111) и *τροπαὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ* (M. Aur. III 19). У ортодоксальныхъ стоиковъ *τὸ παθητικόν*, повидимому, не отдѣлялся отъ *λογισμός* (Bonhöffer, Ep. u. Stoa, стр. 46—47, 67, 92, 115, 253, 275—278); у Ар. *συμπαθεῖν ψυχὴ* и *σῶμα* благодаря *ψυχή*, которая, однако, *οὐ χωριστὴ τοῦ σώματος* (805[a] 10; 413[a]4); у Плот. *ἀπάθεια* души. У стоик. *λύπη = συστολή*, а *ἡδονὴ = ἔπαρσις ψυχῆς ἀπειθὴ λόγῳ* (Stob. II 7, 10b), у А. *ἡδονή = ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον* (Eth. Nic. VII 13, 1153[a] 12; ср. X 3, 1174[b] 20). У Плат. *ἡδύ* ведетъ *εἰς τὸ κατὰ φύσιν* (Tim. 64 D; ср. Phil. 32 B. 42 D) и, какъ у Ар., не *αἰσθητὴ γένεσις*. Анализъ ощ. боли традиціоненъ въ стоич. психологіи. Опредѣл. Плот. см. IV 4, 19.

[10]) Ср. IV 4, 28. Ученіе о *τῶν σωματικῶν* (NB!) *ἐπιθυμιῶν* и *θυμός* крайне трудно для анализа. Основа, вѣроятно, Платонъ и, при томъ, „Тимей“ (69 C—70 D). Ср. Rep. 436 A—441 C. Далѣе Ар. De an. II 3, 414ª 29—414ᵇ 18 и III 9, 432ᵇ 5: *ἐν τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός* (ср. о Плат. Cic. Tusc. I 20). У стоиковъ: *ἐπιθυμία = ὄρεξιν ἀπειθῆ λόγῳ*, а *θυμός = ὀργὴ ἐναρχομένη* (Stob. l. c.), ср. Bonhöffer, op. cit., стр. 89—42. Характерна промежут. позиція Посидонія: *ὑπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας γίνεται τὰ πάθη* (Galen. de Hipp. et Plat. IV 7), дающаго „динамическую“ теорію въ духѣ Ар. и Плат.: *Ἀρ.* и *Ποσειδ. εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν, δ υ ν ά μ ε ι ς δ'εἶναί φασι οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης.* Точнѣе было бы въ нашемъ текстѣ *ἐπιθυμίαι* переводить черезъ „похоти“, cupiditates, libidines, тогда какъ желаніе, т.-е. воля = *βούλησις*. Крайне важно для Плот., что у него разсужденію о *θυμός* предшествуетъ разсужденіе объ *αἴσθησις*. Тѣмъ самымъ, *θυμός* отдѣляется отъ *ἐπιθυμία*: *ὅθεν καὶ αἰσθήσεως δεῖ καὶ συνέσεως τινος ἐν τῷ ὀργίεσθαι. Διὸ καὶ εἰς ταῦτα τις ὁρῶν οὐκ ἐκ τοῦ φυτικοῦ ὡρμῆσθαι, ἀλλ'ἐξ ἄλλου...* (IV 4, 28). Такимъ образомъ, *ἐπιθυμίαι* относятся къ *φύσις*, но *θυμός*, если можно такъ выразиться, къ *τὸ αἰσθητικόν*, и *εἰ δὲ τὸ αἰσθ., καὶ τὸ ὀρεκτικόν*. По моему мнѣнію, ученіе Плот. о *ἐπιθυμία* и *θυμός* есть результатъ переработки De an. II 3 въ духѣ „Тимея“ 70 D на фонѣ позднѣйшихъ психол. ученій о *φύσις* и *ἀντίληψις*.

[11]) IV 4, 23 и IV 5. Опредѣленіе Плот. ср. стоич. *δύναμις ψυχῆς ἀντιληπτικὴ τῶν αἰσθητῶν* (Nemes., de nat. 176) и Ар. *αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης* (De an. 424ª 18). Опредѣл. *αἰσθ.* у Плат. Phil. 34ª: *τὸ δὲ ἐν ἑνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι* (ср. Aetii. IV 8, 3: *Πλ. τὴν αἴσθησιν ἀποφαίνεται ψυχῆς καὶ σώματος κοινωνίαν πρὸς τὰ ἐκτός ἡ μὲν γὰρ δύναμις ψυχῆς, τὸ δὲ ὄργανον σώματος*). Ученіе о зрѣніи и слухѣ ср. Tim. 45 B—47 B, 67 A—C и De an. II 7—8, а также рефератъ у Stob. I 50—53. Сопоставленіе этихъ мѣстъ обнаруживаетъ сильную зависимость Плот. отъ „Тимея“ и соотвѣтствующую переработку Аристотеля.

[12]) IV 6, 1—2. „Diese Auffassung der Entstehung der Sinnesempfindung das gerade Widerspiel zu derjenigen der Stoiker und Epikureer darstellt... Dem herrschenden Vorurteil einer rein leidenden stellt Plotin die nicht geringere Einseitigkeit einer rein, tätigen Seele entgegen... Plotin war darin Kant enschieden überlegen, dass er auch schon die blosse Sinnesempfindung als das Produkt einer schöpferischen Tätigkeit der Seele auffasste... zwar in Uebereinstimmung mit dem betreffenden äusseren Gegenstande“ (Drews op. cit., стр. 220—221). „Die Körper gehen weder mit ihrer *ὕλη* noch mit ihren *πάθη* in unsere Sinne ein; wir nehmen nur ihre *εἴδη* wahr, und die Eindrücke (*τύποι*), die wir empfangen, sind nicht Abdrücke der Körper, wie sie in Wirklichkeit sind... wir empfinden nicht hart, wenn wir Hartes empfinden usf... Die uns zugeführten Eindrücke sind *εἴδη*, also bereits etwas Immaterielles, Intelligibles, blosse Formen, deren sich die Seele, ohne ihrerseits afficirt zu werden, auf Veranlassung der Sinne bemächtigt... Perception und Apperception. Subjectivität der Sinnesqualitätet. Vorwegnahme von Kants Theorie der Erfahrung“ (Müller, Plot. Stud. III, Hermes 1916, стр. 111). По нашему мнѣнію, скорѣе не Kants Theorie, но ученіе Беркли. Собственную же позицію Плот. я бы охарактеризовалъ какъ плат.-пиѳагорейскую, ср. нач. IV 6, 1 съ Stob. I 52, 7 и 16.

[13]) IV 6, 13. Основная мысль Плот. та, что память — сила, специфически человѣческая (падшей божественной души) и посему пограничная, но какъ-разъ именно *ἀνάμνησις* влечетъ ростъ энергіи души и ея уподобленіе „тому". Оппозиція стоич. *μόνιμος καὶ σχετικὴ τύπωσις* ясна, какъ ясна и связь съ Плат.-пиѳаг. *ἀνάμνησις*. Что же касается сближенія съ *φαντασία* и отношеніе *μνήμη* къ *φάντασμα* и *λόγος*, то несомнѣнно вліяніе уч. Ар. о *φαντασία* (De an. III 3): „знанію, соотвѣтствующему дѣятельности способности *φαντασία*, суждено по Ар. играть роль нѣкоторой промежуточной ступени между собственно чувственнымъ и собственно разумнымъ познаніями, эти образы, представленія, вырабатываемые способностью *φαντασία*, съ одной стороны, должны, по мнѣнію Ар., какъ бы завершать чувственныя познанія, съ другой же стороны, должны и какъ-бы открывать дорогу къ пониманію процесса разумнаго познанія" (А. Казанскій, Ученіе Ар. о значеніи опыта при познаніи, 1891, стр. 258—259 и вообще вся гл. II); ср. De mem. 1, 450a 22—25 (связь *μνήμη* съ *φαντασία*) и De an. III 10—11, 433b 27—434a 10 (два вида *φαντασία*—чувственная и разумная: *φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική*, 439b 29; ср. Freudenthal, Ueber den Begriff d. Wortes *φαντασία* bei Arist. 1863, стр. 30—31, и Siebeck, Gesch. d. Psych. I 2, стр. 485). Сопоставленіе Enn. IV 6, 3 съ концомъ 1-й гл. De mem. (теорія слѣдовъ; примѣръ дѣтей и старик.) и особенно III 6, 4 (отождествленіе *φ* съ *δόξα*: *ὅτι μὲν οὖν ἡ φαντασία ἐν ψυχῇ ἥ τε πρώτη, ἣν δὴ καλοῦμεν δόξαν, ἥ τε ἀπὸ ταύτης οὐκ ἔτι δόξα, ἀλλὰ περὶ τὸ κάτω αμυδρὰ οἷον δόξα καὶ ἀνεπίκριτος φαντασία; ἡ μὲν δὴ δόξα ὅτι ἄτρεπτον ἐᾷ ἐπὶ τῷ δοξάειν*) съ De an. III 3 428a 17—429a 8 (обратныя утвержденія) даютъ поводъ думать, что полемика велась не только противъ стоиковъ, но и Ар., такъ сказать, платонизируя его.

[14]) Jambl. *περὶ τῶν ἔργων τῆς ψυχῆς* (Stob. I 49, 37; 33 Heeren); Porph. *περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων* (ibid. 24).

[15]) Jambl. *περὶ ψυχῆς* (ibid. 32).

[16]) Что касается Плотина, то надо подчеркнуть также вліяніе пиѳагорейско-академическихъ идей. Ученіе Плотина о душѣ, мір. и индивид., восходитъ къ Ксенофану (Plut. de anim. procr. 1, 5; 2, 1; 3, 1; Stob. I 29b; Sext. math. VII 147—149), исходящему отъ Платона (Rep. X 617 B; Tim. 35 A; ср. Arist. de caelo I 10, 279b 32).

[17]) IV 3, 1. Praep. ev. XV 9.

[18]) Stob. ibid. 40.

[19]) Я хочу сказать только то, что Нум. въ этомъ пунктѣ близокъ къ гностицизму и манихейству. Ср. Nemesius, De nat. hom. II.

[20]) Stob. ibid. 25. Впрочемъ, IV 3, 28 (конецъ) м. б. и противъ Ар. (ср. связь рал. фант. съ хотѣніемъ и произв. движеніями De an. 433b 27—434a 10). Но именно у стоиковъ въ ученіи Ар. о *φυσ. λογ.* и связи съ *ὁρμή* развилось въ ученіи о *φ.* и *συγκατάθεσις*, о каковомъ см. Bonhöffer, op. cit., стр. 176—178. Полемика Плот. была, слѣд., противъ стоицизма не только въ платонизмѣ, но и въ аристотелизмѣ (периферія школы Аммонія?), во имя „динамизма" и (IV 4 конецъ и IV 5) „симпатіи".

[21]) Понятіе *πάσχειν* въ псих. Ар. является крайне сложнымъ (ср. Казанскій, op. cit., стр. 4—78 и 359—368; Brentano, D. Psych. d. Ar., 1867. стр. 1—36; Bokownew, *νοῦς παθητικός* въ Arch. f. Gesch. d. Philos. XX, 493). О дальнѣйшей эволюціи ср. Ueberweg, Grundriss d. Gesch. d. Philos. II, стр. 251—252 и 307—308; Picavet, l'averroisme etc. въ Rev. de l'hist. de rel.

1902, стр. 56; Mandonnet, Siger de Brabant etc. 1899. У Плотина душа — *λόγος* и притомъ активность. Отсюда впослѣдствіи ученіе о „логическомъ субъектѣ“ и ученіе о воображеніи нѣмецкаго идеализма Канта-Фихте.

[22]) Ср., напр., Rep. VII 523A—524C и Phil. 38B.

[23]) Ср. Поповъ, Личность и ученіе блаженнаго Августина, М. 1917; N. Kaufmann, D. Erkenntnisslehre d. hl. Th. v. A въ Philos. Jahrb., 2, 1882, особ. 28 сл.; Jahn, Basilius Magnus Plotinizans 1836 (послѣдній, скорѣе взялъ ученіе V 1, 1—5, и о міp. душѣ).

[24]) Ученіе о душѣ, какъ активномъ *разсудкѣ*, кладетъ начало гносеологіи (какъ развившейся изъ психологіи), а ученіе о душѣ *вообще* — „сознанію вообще“. Душа воспринимаетъ только „виды“ (идеи) тѣлъ, отразившихся въ органахъ (I 1, 7), но не какъ „впечатлѣнія“, что повело бы къ скептицизму (IV 6, 1), а заставляя какъ бы свѣтиться находящіяся въ ней самой понятія вещей (IV, 6, 3), или, по Порфирію, все есть не что иное, какъ душа, содержащая въ себѣ всѣ вещи (Nemes. De nat. hom. 7) — отсюда критика англ. идеализмомъ теоріи репрезентативнаго знанія и „гносеологическій идеализмъ“.

VI. Умъ.

[1]) IV 8, 1. Ср. субъективизмъ въ описаніи красоты умственнаго міра и „касанія“ единаго. *Ἐγώ* и *ἡμεῖς*, а также эмоціональность, характерны для оригинальныхъ плотиновыхъ трактатовъ.

[2]) Ср. theol. arithm. 2: *πρώτη γὰρ ἡ δυὰς διεχώρισεν αὑτὴν ἐκ τῆς μονάδος ὅθεν καὶ τόλμα καλεῖται*; о пиѳаг. происх. Procl. Plat. Alc. 134. Пиѳаг. происхожденіе *ἡσυχία* и *θεωρία* общеизвѣстно.

[3]) Анализъ V 1: отчужденіе душъ отъ бога (1); міровая душа (2); душа, какъ подобіе ума (3); умъ (4); единое (5); ихъ взаимоотношенія (6); умъ, какъ подобіе единаго (7); Платонъ и Парменидъ (8); Анакс., Геракл., Эмпед., Арист., и пиѳагорейцы (9); троичность внутр. человѣка (10); почему мы этого не замѣчаемъ (12); Весь этотъ трактатъ имѣлъ огромное вліяніе на ученіе „De trinitate“ (Вас. Вел.; Августинъ).

[4]) Вопреки Bouillet и др., при переводѣ точно слѣдовали рукописи.

[5]) Ср. Porph., *ἀφορμαί*, 26—30.

[6]) V 3, 1—4: постановка проблемы (1); самосознаніе души (2); взаимоотношеніе между ощущеніемъ и „логосомъ“ въ процессѣ познанія (3); отношеніе между разсудкомъ и умомъ (4). Эти §§—предтечи трансцендентальной философіи Канта.

[7]) V 3, 4. Идея раціональнаго познанія, какъ самопознанія ума, какъ извѣстно, станетъ основной для нѣмецкаго идеализма, начиная съ Фихте.

[8]) V 3, 5—7; самопознаніе предполагаетъ единство субъекта и объекта (5); самопознаніе разсудка приводитъ къ познанію ума (6); богознаніе есть самопознаніе (7); § 5 даетъ имманентную гносеологію, § 6 — ученіе о трансцендентальной апперцепціи, а § 7 — богословіе Августина.

[9]) V 3, 8—17; какъ умъ мыслитъ самого себя (8); какъ осуществляется душой самопознаніе (9); предпосылки самопознанія ума (10); данныя самопознанія ума (11); единое, какъ основа ума (12); единое какъ „неизре-

каемое" (13); какъ возможно познаніе единаго (14); единое какъ „потенція всего" (15); ἐν τοῖς γεννωμένοις οὐκ ἔστι προς τὸ ἄνω ἀλλὰ πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν (16); единое, какъ трансцендентное (17). Путь отъ самопознанія къ познанію единаго впослѣдствіи повторятъ Августинъ и Декартъ.

[10]) Если въ нашемъ изложеніи шестой Девятки и мы будемъ краткими, то, надѣюсь, лишь вслѣдствіе сжатости изложенія, учитывая уже образовавшуюся у читателя подготовленность, и опусканія только тѣхъ мѣстъ (напр., въ VI 1 или 6), которыя имѣютъ для насъ лишь историческій интересъ.

[11]) Объ ученіи Плат. объ „идеяхъ" см. примѣч. 26-ое.

[12]) Ср. Porph. de v. Plot., c. 4–6.

[13]) Рѣчь идетъ о литературномъ творчествѣ, т.-е. писательствѣ и педагогической работѣ съ учениками.

[14]) См. анализъ шестого письма съ точки зрѣнія „Philonic or neo-Platonic tendency у Shorey (въ Class. Phil. 1915, X, стр. 87).

[15]) Stob. I 48, 7. Anaxag. fr. 12: πάντων νοῦς κρατεῖ; ср. De an. I 429^a 18: ἵνα κρατῇ, т. е. ἵνα γνωρίζῃ. О Сокр. Phäd. 97C и Met. I 6, 10. Объ Эвкл. Diog. II 106 и Ar. Met. XIV 4, 1091^b 13. О др. Ак. Stob. I 1, 29^b, Sext. math. VII 147—149.

[16]) Богъ, какъ τὸ ὄν, см. Somn. I 39, Profug. 29, Migr. 31, Congress. 10, 28, Mut. 2—4. Отношеніе его къ разсудку, какъ творцу, Opif. 4—6. Душа, какъ πνεῦμα Бога, см. Opif. 46; какъ ἀπόσπασμα см. Deter. 26, Somn. I 6. Ср. Sen. Epist. LXVI, 12; Epist. II 8, 11; M. Aur. II 4.

[16]) Praep. ev. XI 18, 15—24.

[17]) Ср. о Плутархѣ и Албинѣ op. cit. Фолькманна (II 2) и Фрейденталя.

[18]) Ср., напр., комм. Плутарха въ „Плат. Вопр." къ Tim. 25 C.

[19]) Смыслъ моего тезиса тотъ, что языческое философское сознаніе, опредѣляя абсолютъ черезъ ὄν, опредѣляло этотъ абсолютъ какъ νοῦς, а Плот., уча, что ὄν=νοῦς, отдѣлилъ обоихъ отъ абсолюта. Эта реформа была подготовлена предшественниками, которые то ставили ὄν, какъ абсолютъ, выше ума, то сливали обоихъ съ ἕν, то учили о νοῦς, какъ δυάς.

[20]) Met. I 1043^a 18, 1071^a 8; 1049^b 2—1051^a 33.

[21]) Въ послѣдній разъ вопросъ объ эманаціи разсмотрѣлъ Müller, Plot. Studien I, Ist die Metaphysik d. Plotinos ein Emanationsystem (въ Hermes, 1913, 408—425)? По Мюллеру „Emanation ist ein bildlicher Ausdruck und kein eindeutig bestimmter Begriff" (ср. Книгу Премудрости 7, 25 и Филона de prof. 16). Съ филос. точки зрѣнія, для эман. существенна „Depotenzirung des höchsten Wesens", напр., у гностиковъ-офитовъ. „Emanationslehre u. d. Gebrauch von ἀπορρόιαι = Emanationen rein ägyptisch. Nach hellenistischen Sprachgebrauch sind ἀπόρροιαι lediglich Einwirkungen". У Плотина эманація—образъ: V 2, 1 (οἷον ὑπερρύη); VI 7, 12 (ἡ οἷον ῥοὴ ἐκ μιᾶς πηγῆς, οὐχ οἷον ἑνός τινος πνεύματος ἢ θερμότητος μιᾶς...), ср. V 1, 10; 2, 2; 5, 9. Въ V 2, 1 „es wird nicht depotenzirt" и „die Seele ist Energie, nicht Ausfluss der νοῦς, der νοῦς Energie des ἕν, das ihn erzeugt und nicht emanirt" (ср. V 1, 6—7), ибо οὐδέν πρὸ αὐτοῦ ἀπήρτηται οὐδ'ἀποτέτμηται. „Effulgurationen sind keine Emationen (II 1, 7—8). Das Licht ist eine Wirkung, nicht eine Emanation (ἐνέργεια οὐ ῥέουσα). Ср. IV 5, 7; V 1, 3; VI 5, 9; 6, 9; 9, 7—9 и др. Основной образъ Плот. — кругъ (VI 5, 5; 5, 9; 8, 18; II 2, 1—3). Въ общемъ

„erst Dialektik, dann Bild und Gleichnis; so hält es Plotin“. Затрудненія III 8, 10 компенсируются образомъ корня въ III 3, 7 и разъясненіями III 6, 14. Итакъ, „von einer Emanationslehre in seinem System nicht Rede sein kann“. Присоединяясь къ выводамъ Мюллера о Плот., дѣлаю оговорку: философія „истеченія“ была и чисто греческой, именно гераклитовско-стоической, что, въ связи съ *ἀναθυμίασις*, показалъ Гильбертъ въ Met. Theorien.

[22]) Именно, когда рѣчь идетъ о *φύσις* (напр., V 2; III 8). Вліяніе египетскаго стоицизма (ср. Reitzenstein, Poimandres, стр. 16)?

[23]) Иными словами, я предлагаю „эманацію“ у Плотина трактовать въ контекстѣ не восточной, но греческой философіи.

[24]) Ср. Summa III 3. Нашъ тезисъ о „видахъ“ Плотина, если онъ вѣренъ, измѣняетъ, вмѣстѣ съ концепціей всей греческой философіи, концепцію и всей средневѣковой философіи, поскольку послѣдняя учитъ de speciebus и formis.

[25]) Данное мѣсто кореннымъ образомъ измѣняетъ традиціонную исторію „логоса“. Ср. Блонскій, кн. С. Трубецкой и философія (сб. „Мысль и Слово“, стр. 160—164). Типично для непониманія Плотина, что для комментаторовъ его эта „Kapitel sehr dunkel, aber für das Verständnis Plotins im allgemeinen nicht gerade bedentend ist“ (Kiefer ср. аналог. у Малеванскаго). Точно также и по той же причинѣ и для комм. Плотина его „Ideenlehre“ „sehr dunkel“. Замѣтимъ, что ученіе о „логосѣ“ есть и у Платона, что обычно мало подчеркивается изслѣдователями: Theaet. 189E, Soph. 263E, Phil. 38E, Phäd. 73A, 94A и все относящееся къ *τὸ λογιστικόν* въ Rep., особ. въ связи съ божественностью и безсмертіемъ души.

[26]) По нашему мнѣнію, *εἶδος* = forma, Gestalt, геометрическій видъ, а *ἰδέα* = species (приблизит. Aussehen, зрѣлище, зракъ). Относительно Плотина я считаю это доказаннымъ посредствомъ общаго контекста моей работы. Также легко эте доказывается и относительно Августина (напр.: omnem speciem formamque corporis a summa omnium rerum forma. Omnis enim species ab illo est; Praecessit enim forma omnium summe implens unum de quo est, ut caetera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent; Sed non est creator, nisi qui principaliter format — De lib. arb. II 49; De ver. rel. 21, 81; De Trinit. III 18), Эріугены (*ἰδέαι* quoque, id est, species vel formae—De div. nat. II 2) и др. средневѣк. философовъ. У Арист. *εἶδος* = *μορφή* (напр.: Met. 1033^{b}5, 1044^{b}22, 1052^{a}22, 1060^{a}2; ср. Stob. I 12, 1^b). Также и у Платона *εἶδος* = Grundgestalt (Natorp, op. cit., стр. 1; Preller, op. cit., стр. 242; Cic. Acad. I 30), и у Наторпа *εἶδος* = Begriff, Art легко свести къ *εἶδος* = общій видъ, разновидность, и даже *κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι* = быть дѣлимыми сообразно (по) видамъ. Особенно ясно въ „Тимеѣ“ 50E—52A видъ фигурируетъ какъ *μορφαί*, въ соотвѣтствіи съ *πέρας* Филеба. Относительно *ἰδέα* много матеріала подготовили С. Ritter, Neue Untersuchunger über Platon, гл. VI, 1910 и Сотонинъ, Къ вопросу объ идеяхъ Платона, 1915 (гдѣ детали встрѣчаютъ рядъ возраженій, но общій характеръ постановки проблемы приближается къ нашему). Ср. Burnet, op. cit., стр. 386: „Parmenides had already called the original Pythagorean „elements“ *μορφαί*, and Philistion called the „elements“ of Empedocles *ἰδέαι*. If the ascription of this terminology to the Pythagoreans is correct, we may say that the Pythagorean „forms“ developed into the atoms of Leukippos

and Demokrites on the one hand, and into the „ideas" of Plato on the other". Давать въ работѣ о Плотинѣ анализъ ученія Плотина объ „идеяхъ", конечно, невозможно, и, думаю, здѣсь достаточно показать только то, что привлекаемый матеріалъ изъ Платона не противорѣчитъ нашему пониманію терминологіи Плотина. Въ ближайшемъ будущемъ въ сб. „Мысль и Слово" II будетъ напечатанъ нашъ спеціальный этюдъ: Идеи и эйдосы Платона и видики Демокрита. Объ „экстазѣ" см. примѣч. 10 и 15 къ слѣдующей главѣ. Здѣсь же важно отмѣтить два момента въ мистическомъ переживаніи: гесюхію, какъ основной моментъ, и „эросъ", какъ предварительный моментъ (я бы сказалъ: „устремленіе" и „касаніе", „опьяненіе" и удовлетвореніе", „воспламененность" и просѣщеніе").

VII. Единое и конкретно-множественный міръ.

[1]) Ученіе Ар. о категоріяхъ ср. Trendelenburg, Gesch. d. Kategorienlehre, 1846; Bonitz, Ueb. d. Kateg. d. Ar. (въ Sitzungsber. d. Wien. A., 1853); Schuppe, D. ar. Kateg., 1871; Steinthal, Gesch. d. Sprachw. [2] I 206 сл; Apelt, Beiträge etc., 1891, стр. 101—216; Gercke, Ursprung d. ar. Kat. (въ Arch. f. G. d. Philos., 1891, стр. 424—441); Maier, D. Syllogistik d. Ar. II 2, стр. 290—335. Пренебреженіе къ Плотину распростерлось и на его ученіе о категоріяхъ, которое въ общихъ трудахъ пользуется малымъ вниманіемъ. Однако, изслѣдователи Плотина уже давно отмѣтили принципіальную важность даннаго ученія. Большая заслуга здѣсь принадлежитъ гегельянцу Штейнгарту: Meletemata Plotiniana, 1840 (2 гл. Plotinus Aristotelis et interpres et adversarius), который призналъ критику Плот. удачной и очень важной. Изъ послѣдующихъ весьма подробно проанализировалъ Enn. VI 1—3, какъ основныя для философіи Плотина, Рихтеръ, который именно съ нихъ начинаетъ метафизику Плотина. Въ болѣе позднее время Гартманъ считаетъ, что „wir werden die Metaphysik des Pl. am besten in ihrem Zusammenhange durchdringen, wenn wir sie... ganz und gar als Kategorienlehre auffassen (G. d. Metaph., стр. 108). По мнѣнію Древса (op. cit., 171—172), „ein Ueberblick über d. Plot. Kat. lässt keinen Zweifel darüber übrig, dass wir es auch auf diesem Gebiete mit der bedeutendsten Leistung innerhalb des gesamten antiken Philosophie zu tun haben". Соглашаясь съ такой оцѣнкой, я, все же, внесъ бы очень существенную поправку: у Плотина нѣтъ „Kategorienlehre" (ср. VI 1, 1), и именно это и является одной изъ основныхъ чертъ его ученія о „родахъ существующаго". Давъ въ послѣднихъ трактатахъ Enn. V ученіе de speciebus (et formis), Плотинъ въ VI 1—3 даетъ ученіе de generibus, преодолѣвая аристотелевское de categoriis, какъ *κατηγορίαι τοῦ ὄντος* (ср. Maier, op. cit., стр. 301—306, и Bonitz, Ind. Ar. 378^a 36 слѣд.), смѣшиваемыя съ *γένη τῶν ὄντων*. Результаты критики Плотина имѣютъ выдающееся значеніе: genera не categoriae (прот. Арист.) и не principia (прот. стоиковъ); отсюда критика пестроты предикаментовъ Ар. и превращенія категорій въ субъекты у стоиковъ.

[2]) Ср. Soph. 253 C—259 D. Я считаю VI 2 имѣющимъ огромное философское значеніе: 4—8 даетъ критику плюрализма, а 9—12 преодолѣваетъ унитаризмъ; наконецъ, 19—21—предтечи средневѣковыхъ de generibus et speciebus. Плюрализмъ преодолѣвается ученіемъ о *τὸ ὄν*, какъ жизни; унитаризмъ—отдѣленіемъ единства отъ бытія. И непонимаемый и нынѣ

„Софистъ“ (образецъ см. Maier, op. cit., стр. 40—45, гдѣ „проблема бытія“ у Платона сводится къ „Problem der Prädication“ и разсужденіямъ Майера о „das kopulative Sein“ и „das exentiale S.“) съ его *κοινωνία τῶν γενῶν* и критикой его у Ар. Phys. I, 3, 187ᵃ 1 слѣд. (...*πάντα ἓν εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει... ὅτι τὸ ὂν ἓν σημαίνει*) безъ Плотина обреченъ на вѣчное непониманіе. Съ другой стороны, лишь въ свѣтѣ этого трактата могутъ стать ясными средневѣковые споры о формахъ, родахъ, видахъ, универсаліяхъ и предикабиліяхъ. Нѣсколько рѣзко скажемъ: кузеновскій миѳъ о реализмѣ, концептуализмѣ и номинализмѣ уступитъ мѣсто выясненію настоящаго положенія дѣла лишь тогда, когда средневѣковыя темы, дистинктно (а не суммарно, какъ „универсаліи“), трактуемыя, свяжутся съ Плотиномъ.

Отмѣтимъ еще VI 2, 8: *ἀλλὰ χρὴ... ταῦτα τίθεσθαι, εἴπερ ὁ νοῦς χωρὶς ἕκαστον νοεῖ ἅμα δὲ νοεῖ καὶ τίθησιν, εἴπερ νοεῖ, καὶ ἔστιν, εἴπερ νενόηται... ἃ δ' ἐστὶν ἄυλα, εἰ νενόηται, τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῖς τὸ εἶναι.* Въ этомъ тезисѣ in nuce „онтологическій“ аргументъ Августина, Ансельма и Декарта, но, я бы сказалъ, яснѣе (*ἃ δ' ἐστὶν ἄυλα*) выраженный и дѣлающій невозможнымъ реплики Канта и др. Ср. VI 5, 3 (выведеніе свойствъ сущаго изъ понятія сущаго).

[3]) Въ общей работѣ по философіи Плотина мы затрудняемся детальнѣй анализировать VI 3, но, подобно тому, какъ VI 1 превращаетъ аристотелевскую проблему категорій въ платонову проблему „родовъ“, а VI 2 освѣщаетъ „Софиста“ и средневѣковую философію, такъ и VI 3 изобилуетъ историко-философскимъ значеніемъ: 3 — предтеча средневѣковаго ученія объ аттрибутахъ и акциденціяхъ (*τὰ μὲν κατηγορούμενα μόνον, τὰ δὲ καὶ συμβεβηκότα τῶν δὲ συμβεβηκότων τὰ μὲν ἐν αὐτοῖς, τὰ δὲ αὐτὰ ἐν ἐκείνοις, τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ παρακολουθήματα* — сопутствующія явленія, слѣдствія); 4—10 являются предтечами ученія о сущности, какъ „подпоркѣ“, и проблемы отношенія этой сущности къ „бытійности“, откуда разовьется проблема реальности внѣшняго міра (VI 3, 9 критикой ученія Арист. о втор. сущностяхъ готовитъ послѣдующую связь имматеріализма съ „номинализмомъ“); 21—27 (движеніе, какъ „родъ“ чувственнаго міра) создаетъ „революцію“ въ античной концепціи міра, благодаря введенію новой „категоріи“, которая въ вѣкъ „механистическаго міровоззрѣнія“ станетъ основной. Наконецъ, ученіе объ активныхъ понятіяхъ души вообще, какъ активныхъ отношеніяхъ, обладающихъ наибольшей объективной реальностью, подготовитъ ученіе кембриджскихъ неоплатониковъ, Локка и Беркли объ „relations“ какъ „notions“ (а не чувственныхъ „ideas“). Еще разъ повторимъ: философское значеніе VI 3 колоссально.

[4]) Я бы назвалъ ученіе Плотина *денамическій* теоріей „парусіи“.

[5]) См. выше, стр. 356.

[6]) VI 1—3 объединяютъ реальности логически какъ „роды“ (я бы сказалъ — in conceptu), а VI 4—5 объединяютъ принципіально, подводя подъ метафизическіе *ἀρχαί*. Плотинъ ясно различаетъ міръ души и міръ интеллигибельный. Міръ интеллигибельный — эйдосы — есть „*παράδειγμα*“; міръ души—логосы—есть „*ζωή*“ *чувственнаго* міра, при чемъ особенно это ясно выступаетъ въ ученіи о *φύσις*, какъ производящей космической силѣ, и ея *λόγοι σπερματικοί*, оживляющихъ и видотворящихъ (физическій *εἶδος* у Плотина postcedens жизни; ср. I 7, 2) чувственный міръ. „Логосы“, объединяя membra disjecta тѣлеснаго міра, объединяются въ

Логосѣ-Душѣ, какъ основномъ понятіи этихъ производныхъ понятій, а „эйдосы“, „прообразы“ логосовъ, — въ еще болѣе живомъ единствѣ ума. Ученіе Плотина о „логосахъ“, главнымъ образомъ, см. II 3, 13—15; II 9, 1; III 1; III 2, 11—18; III 8, 2—8; IV 3, 5; V 3, 1—3. Это—живоносныя „слова“, „разсудки“ „Природы“, стоянія въ близкой связи съ стоическимъ ученіемъ. Подпочвой ученія Плотина, очевидно, является Стоя, “матеріализмъ“ представленія которой о „логосахъ“ хорошо подчеркнулъ Barth, Die Stoa, 1903, стр. 77.

[7]) Связь VI 6 и 7 съ VI 4 и 5 выясняется въ свѣтѣ Rep. VI, особ. 509 C—511 E, гдѣ объекты дѣлятся на *ὁρατά* sive *δοξαστά* (*εἰκόνες* и *ζῷα*) и *νοητά*, при чемъ послѣдніе, въ свою очередь, дѣлятся на *μαθήματα* (*διάνοια*; ср. *ψυχή*, какъ *λόγος*) и *εἴδη* (*ἐπιστήμη*; именно *νόησις*) увѣнчиваясь *ἀνυπόθετον, ὑπερούσιον, τὸ ἀγαθόν* (ср. Adam, op. cit., II, 168—173 и 65). Adam даетъ детальный разборъ ученія Платона о числѣ (ib., стр. 264—312), но и до сихъ поръ и по отн. къ „Госуд.“, и по отношенію къ рефератамъ Аристотеля въ Met. ясность не достигнута (ср. Zeller, Phil. d. Gr. II a^4, 679—684, и Natorp, op. cit., 413—436). Не имѣя возможности здѣсь отвлекаться на Платона и Аристотеля, отмѣтимъ, что, при нашей концепціи „эйдосовъ“ и въ свѣтѣ V 16, 12—16, очень многое, пожалуй, при условіи привлеченія Плотина, выяснится и въ платоновско-аристотелевской дискуссіи. Вообще, историкамъ философіи слѣдовало бы въ большей мѣрѣ, нежели это дѣлается сейчасъ, использовать Плотина для освѣщенія его предшественниковъ.

[8]) VI 7 находится въ логической связи съ этикой „Филеба“.

[9]) Волюнтаризмъ Плот. былъ особенно ярко подчеркнутъ Гартманомъ. Ученіе Плотина о свободѣ воли см. II 3, 13 и 17—18; III 1; III 2, 8—18; III 3, 3—9; III 4, 3—6; IV 3, 3—5; IV 7, 3—8; ср, анализы въ соотвѣтств. примѣчаніяхъ. Черезъ Августина ученіе Плотина о свободѣ воли стало основнымъ для среднеевропейской философіи.

[10]) Лучшій анализъ познанія единаго у Плотина см. Мининъ, Мистицизмъ и его природа, 1913, стр. 13—23 (ср. его же, Главныя направленія древне-церковной мистики, 1916), гдѣ вполнѣ правильно непосредственное раствореніе души въ безкачественной монадѣ-богѣ у язычниковъ рѣзко противопоставляется общенію самостоятельной души съ Богомъ, какъ личностью, при посредствѣ Христа-Логоса. Мининъ дѣлитъ христ. мистику на спекулятивную и практическую, и ясно, что первая (Климентъ Ал., ареопагитики, Григорій Нисскій) съ ея *κάθαρσις, φωτισμός* и *τελείωσις* конгеніальна Плотину. Но Плот. не чуждъ и „боготворящей“ любви второго вида мистика, какъ интенсивный эротикъ, но *ἔρως* его не *πρᾶξις*, а *θεωρία* (ср. Максима Исповѣдника). Этотъ моментъ подчеркнутъ у Whitby, The wisdom of Plotinos, 1909, стр. 128—131. Мы бы подчеркнули *ἔρως*, какъ amor intellectualis. Интересны, но субъективны разсужденія Древса о различеніи у Плот. „Ich“ и „Selbst“ съ точки зрѣнія пессимистическаго „Vernichtigung“ въ абсолютѣ и въ свѣтѣ философіи безсознательнаго („Erkenntniss d. Unerkennbaren ist möglich... weil wir selbst in unserem Grunde das Unerkennbare sind“). Ср. Hartmann, Religion des Geistes, 1882, стр. 44—50. Мы подчеркнули бы, во избѣжаніе недоразумѣній, что Selbst = *Νοῦς* и, слѣд., рѣчь идетъ о мистическомъ раціонализмѣ (*Νοῦς*=*τὸ θεῖον*); ср. Prolegomena I 3.

[11]) Объ Аристотелѣ см. Maier, op. cit. II 2.

[12]) Значеніе Плот. особенно выясняется, если мы сравнимъ его съ ученіемъ Арист. о *μεταβολή* и *κίνησις* (Phis. V 1—2, 224^b 35—225^b 16), гдѣ *πᾶσα κίνησις μεταβολή τις*, тогда какъ у Плотина *μεταβολή*, *γένεσις* и *ἀλλοίωσις*— виды движенія.

[13]) Ср. Hartmann, G. d. Met., стр. 157.

[14]) Именно впервые у Плотина *βούλησις* выступаетъ до *νοῦς*, откуда, по всей вѣроятности, послѣдующіе споры объ отношеніи между волей и умомъ Бога вплоть до августинца Декарта (Elzevirius, Desc. Medit. cum Responsionibus, стр. 160—161) и Лейбница (напр. Théod. IV, 228; Monadol. VI, 614 въ изд. Gerhardt), а также „метафизическій" волюнтаризмъ и интеллектуализмъ новаго времени.

[15]) Cl. Müller, Plot. Stud. I (въ Hermes, 1913, стр. 410—411): Die *ἔκστασις* dort ist aber kein Heraustreten aus dem Intellekt, keine über und unvernünftige Schwarmgeisterei, sondern eine ruhige, allem Aeussern abgewandte und aus sich selbst gestellte Energie des Denkens (ср. V 3, 5; VI 9, 7 и 11; V 3, 7; I 6, 7—8). И далѣе: nicht durch logische Denkoperationen, sondern durch Intuition, durch eine Art intellektueller Anschaung (*θεωρία, οὐσιώδης νόησις, νοερῶς ἐφάπτεσθαι*) ist das Eine... zu erfassen. Der *νοῦς* denkt und erkennt sich selbst, darum schaut er Gott... er selbst ist ganz und gar von Gott (ср. V 3, 6—7 и 9—10; III 8, 9—10)... Ein concentrirter, intensiver Wurf der Speculation, gleichsam ein gesteigerter, potenzirter Akt der innern Intuition.

[16]) III 2—3 и I 4.

C. Summa.

I. Плотиновъ вопросъ.

[1]) Первая попытка опредѣлить мѣсто Плот. въ исторіи философіи принадлежитъ Лонгину (Porph., de vita Plot., c. 20—21). Ср. Hierocl. у Phot. cod. 251 p. 461a24 Bekk. У Свиды Ямблихъ „ученикъ философа Порф.", а Проклъ „самъ философъ-платоникъ".

[2]) Ср. Elsee, Neoplatonism in relation to Christianity, 1908; Whittaker, The Neeplatonists, 1901.

[3]) И. Поповъ, op. cit. I 153—156 и passim. Ср. Grandgeorge, St. Augustin et la Neoplatonisme, 1896.

[4]) Ueberweg, op. cit., стр. 162 и 172—173.

[5]) Picavet, La Scolastique, 1893; онъ же, L'origine de la philos. scol. (въ Bibl. de l'éc. des hautes ét., 1888, стр. 253—279) и Esquise de la philos. méd. 1909 (? цитирую по памяти); Rubczynski, Ueber d. Einflüsse d. Neoplatoniker im Mittelalter, 1891; Munk, Mélanges, 1859. Эти работы — основа будущей н о в о й схемы исторіи средневѣк. философіи.

[6]) Особенно несправедливо суровъ приговоръ Мюллера.

[7]) Ср. The Mythology and Metaphysics of the cambridge Platonists (въ Myths of Plato Стюарта, стр. 480—519). Основной тезисъ автора: „The „Cambridge Platonists" represent Plato the Mythologist, or Prophet, rather than Plato the Dialectician, or Reasoner" можетъ быть примѣненъ къ Плотину (ср., напр., Cudworth, Intell. System, II 315—316), и крайне характерно для мыслителей XVII в. частое сочетаніе именъ Плотина и Прокла.

[8]) Petau, De Trinitate I 2, 1 по поводу формулы: *ἢ Πλάτων ἐφιλόνησεν ἢ Φίλων ἐπλατώνισεν* замѣчаетъ: nihil dissimilus videri mihi solet, quam est Platonis in seribendo Philo; ср. Thomassin у Grotius, De veritate Rel. Christ. V 21: у Филона christiana mysteria balbutiebat. Всѣ эти сочиненія относятся къ XVII в., къ которому относится наиболѣе ранній трудъ Feistingii dissertatio de tribus hypostasibus Plotini, 1694. Крайне характерно въ эту же эпоху сочетаніе Ф. и Плот. въ Кембриджѣ: „The learning of the Cambridge Platonists... is expended in two main directions, pointed out by Philo and by Plotinus respectively. Philo was their master in Seriptural exegesis— the exegesis by which d o g m a was established (although Plotinus, too, helped them here, especialy with regard to the doctrine of the Trinity); but

Plotinus was especially their master in what concerned devotional religion" (Stewart, op. cit., стр. 399—480).

[9]) Meiners, Beitrag zur Gesch. d. Denkart d. ersten Jahrhund. n. Chr. Geb., 1782, стр. 94 слѣд.

[10]) Объ отношеніи между Плотиномъ и Шиллеромъ (косвенная связь черезъ Шефтсберри въ соединеніи этики съ эстетикой и въ „Ueberwindung des kategorischen Imperativs durch den umgestalteten Neuplatonismus") см. Hasse, op. cit., стр. 302—306 (Sch. s aestetischer Idealismus).

[11]) Schelling, Werke, Auswahl von Weiss, 1907, B. III, стр. 451 и 613—614; ср. стр. 833.

[12]) Въ болѣе позднее время связывалъ Плотина съ системой Санкья Lassen, Indische Alterthumskunde, 1861, B. III, стр. 417—430, и Garbe, Ueber d. Zusammenhang d. ind. Philos. mit d. europäischen (въ Philos. Monatshefte, 1893, стр. 525—527), который связывалъ и съ системой Іога. Однако, сопоставленія эти имѣютъ слишкомъ общій и случайный характеръ.

[13]) О конгеніальности Гегеля Плотину см. стр. 306—307.

[14]) Хорошій разборъ перечисл. работъ даетъ Müller въ Jahresbericht въ Philologus, 1878—1879.

[15]) Разборъ перечисл. работъ см. у Владислева и Рихтера.

[16]) Вмѣстѣ съ выясненіемъ подлиннаго Плотина выясняется въ приведенныхъ выше работахъ Пикаве и Рубчинскаго вліяніе Плотина на средневѣковую философію.

[17]) Изъ англійскихъ работъ наиболѣе интересны Whittaker, The Neoplatonists, 1901, и Elsee, Neoplat. in relat. to Christ., 1908; ср. еще Whitby, The Wisdom of Plotinus, 1909. На русскомъ языкѣ есть переводы Enn. II 3-6, III 7 и V 8 (Брашъ, Классики философіи, I, 1913), Enn. V 1—6 и 8—9 и VI 4—5, 7—9 (пер. Малеванскаго въ журн. „Вѣра и Разумъ", 1898—1900). Русскихъ изслѣдователей болѣе всего привлекали отношеніе Плот. къ христіанству (Полисадовъ, Христіанство и неоплатонизмъ, въ Журн. М. Н. Пр., 1853; Чистовичъ, Неоплат. философія и отношеніе ея къ христіанству, въ Христ. Чт., 1860; Куплетскій, Неоплатонизмъ и христіанство, 1881; Верещацкій, Плот. и бл. Авг. въ ихъ отн. къ тринитарной проблемѣ, въ Прав. Соб., 1911; Мининъ, Мистицизмъ и его природа, 1913, стр. 13—23), соотвѣтствующая общая характеристика (Владиславлевъ, op. cit.; Новицкій, Постепен. разв. др. фил. уч., 1861, т. IV, стр. 139 сл.; Рѣдкинъ, Изъ лекцій по ист. фил. права, т. VII, 1891) и эстетика (статьи Амфитеатрова и Ананьина въ ж. „В. и Раз.", 1889 и 1903). Ср. еще малозначительныя работы Орлова — Ученіе Пл. о душѣ (Отчетъ Од. 3 гимн. за 1883—5 гг.) и Безобразовой — Объ этикѣ Плотина (Филос. этюды, 1892, стр. 5—21). Въ общемъ, Плотинъ для Россіи—богословъ и мистикъ, и лишь въ послѣднее время этотъ взглядъ измѣняется (ср., кромѣ op. cit. Ланца, работу Кубицкаго: Ученіе Плот. о мысли и бытіи, въ В. Ф. и Пс., 1909). Изъ вліяній Плотина въ русской литературѣ разобраны вліянія на Августина (Поповъ, Личн. и уч. бл. Августина, 1917) и Эріугену (Бриллiантовъ, Вліяніе вост. богосл. на западное въ труд. Іоанна Скота Эригены, 1898) и отчасти на патристику (Спасскій, Исторія догмат. движеній etc, 1906). Къ сожалѣнію, условія нашего времени лишили меня возможности дать болѣе полную характеристику литературы о Плотинѣ, такъ какъ многихъ книгъ не было подъ рукой.

II. Подлинный Плотинъ.

[1]) Наиболѣе точными изъ всѣхъ переводовъ являются переводы Фичино и Мюллера. Переводъ Малеванскаго часто переходитъ въ богословско-тенденціозный пересказъ, а Киферъ не всегда даже понимаетъ контекстъ (напр., IV 2, 1).

[2]) Ср. Drews op. cit., стр. 63—64.

[3]) Наше изложеніе точно слѣдуетъ контексту изданія Порфирія.

[4]) Еще разъ: изъ всѣхъ методовъ тотъ наилучшій, который оправдываетъ себя въ дѣлѣ.

[5]) Именно Enn. III хронологически не является однимъ изъ центровъ размышленій Плотина, но переплетается съ другими отдѣлами (кромѣ, пожалуй, III 2—3).

[6]) Точнѣе было бы сказать: не „исторія мысли", но „исторія творчества".

[7]) Прибавимъ: и сравнительно поверхностными.

[8]) Максимальное вліяніе имѣли „Тимей", „Государство X" и „Федръ". Будущему изслѣдователю Плотина предстоитъ точнѣе опредѣлить страницы этихъ діалоговъ, а также распредѣлить вліянія „Парм." и „Соф.", что будетъ возможно лишь послѣ удовлетворительнаго уясненія контекста этихъ произведеній. Интересно было бы сопоставить аналогичныя мѣста у Халкидія, Прокла, Плотина, Албина, Плутарха и Посидонія. Если возможно говорить въ научной работѣ о субъективномъ впечатлѣніи, то у меня, при чтеніи Плотина, оно часто получалось такимъ, какъ будто бы Плотинъ комментировалъ опредѣленныя страницы Платона, иногда съ другими комм. въ рукахъ. Однако, попытка по трактатамъ Плотина точно возсоздать картину послѣдовательнаго изученія Платона въ школѣ Плотина мнѣ не удалась; временами лишь ясно предчувствовалась работа надъ Resp. X и извѣст. стран. „Тимея", т. что здѣсь можно было извлечь коммент. Плот. къ послѣдоват. тексту Платона. Ср. стр. 74—79, 95—96, 109—111, 123, 135, 137, 140, 209, 212, 220, 221, 224—225, 251—253.

[9]) Наше пониманіе совпадаетъ съ пониманіемъ Лонгина (Porph., de v. Plot., c. 20—21).

[10]) Быть можетъ, приведенные факты даютъ право на такую гипотезу: *Плотинъ былъ пиѳагорействующимъ платоникомъ, прошедшимъ у Аммонія школу аристотелизма*, и это обстоятельство обусловило оригинальность Плотина (въ отличіе отъ другихъ учениковъ Аммонія). Ср. стр. 83—85, 86—87, 96—97, 102—104, 123, 137, 140, 143—144, 170, 174, 208, 216—217, 220, 224—225, 254.

[11]) Итакъ, Плотинъ ведетъ борьбу противъ стоицирующаго платонизма (школа Аттика?), но и самъ временами подпадаетъ подъ вліяніе стоизирующаго платонизма, который, можетъ-быть, былъ первымъ, самымъ раннимъ наслоеніемъ въ пиѳагореизмѣ. Ср. 17—19, 79—82, 85—86, 88, 107, 109, 113, 129—130, 135, 144.

[12]) Ср. стр. 89, 97—98, 127—128, 144, 211—12.

[13]) Ср. стр. 82—83, 98—100, 130—131, 134, 136, 144, 168—172, 211—215, 228, 255.

[14]) Относительно связи съ христіанствомъ ср. стр. 81—82, 98, 128—129, 144, 177, 298—300.

III. Вліяніе Плотина.

[1]) Ср. слова Мюллера (Philologus, 1913, стр. 338—339): „man Plotin für das Haupt der sog. Neuplatoniker hält und ihm alle Phantasien dieser Neuplatoniker in die Schule schiebt... Man höre doch endlich auf, Plotin mit den Neuplatoniker in einen Topf zu werfen, und lerne ihn erkennen als den der er ist: als den Forsetzer und Vollender der griechischen, nicht bloss platonischen, Philosophie, der im Antagonismus gegen allerlei Synkretismus und Mysteriewesen und auch gegen das Christentum den letzten Versuch machte, aus den Bausteinen hellenischer Weisheit ein Haus aufzuführen, in dem sich wohnen und leben liesse".

[2]) Ср. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, 1907, стр. 295—307 и Elsee, Neoplat. in relation to Christianity, 1908. Объ „ориген. спорахъ" Dale, Origenistic Controversies (въ Dict. Christ. Biog.) и Glover, Life and Letters in the Fourth Century, 1901. Объ оригенизмѣ Denis, De la philosophie d'Origène, 1884, особ. стр. 407—613, и Fairweather, Origen and the greek patristic philosophy, 1901. Объ отношеніи Ор. къ Плот. ср. Bestmann, Or. u. Plot. (въ Ztschr. f. kirchl. Wissensch., 1883, стр. 169—187). О борьбѣ съ проклизмомъ ср. Dräseke, Nik. v. Methone als Bestreiter d. Proklos (въ Theol. Stud. и Krit., 1895, стр. 589—616) и Prokop. v. Gaza „Widerlegung des Proklos" (въ Byzant. Ztschr. 1897, стр. 55—91). Объ Августинѣ Grandgeorge и Поповъ, цит. работы. Особенно тенденціозно, какъ мы уже знаемъ, освѣщался тринитарный вопросъ — одними, чтобы увидѣть христіанство у Плотина, другими (напр., Древсомъ, стр. 132—137), чтобы доказать „Herkunft des Dogmas aus der Philosophie d. Plotin". Особенно чудовищны разсужденія Древса: „Eine Usia in drei Hypostasien: das heisst ursprünglich gar nichts anderes, als dass die griechische Sprache, deren sich der Philosoph bediente die Substanz, die Essenz und die wahre Wirklichkeit mit einem und demselben Ausdruck Usia bezeichnet... so enthält das Dogma die Fehler des Plotin nur in vergöberter Gestalt (*ὑπόστασις* = лат. persona = персонификація „ипостасей" и отождествленіе Интеллекта съ „историческимъ" Іисусомъ). Трудно найти что-либо болѣе поверхностное! Не говоря о субординаціонализмѣ Плотина и подчеркиваніи имъ троичности „ипостасей" и отождествленія „сущности" съ умомъ, самый рядъ: богъ — разсудокъ (логосъ)— духъ (пневма) уже своими терминами выдаетъ свой стоизирующій характеръ; наконецъ, Оригенъ ante Plotinum, а вліяніе Плотина на Августина, прежде всего, въ устраненіи манихейства и ученіи о богѣ-свѣтѣ (интеллигибельномъ, а не матеріальномъ) и ирреальности зла.

[3]) Кромѣ цитир. работъ Пикаве и Рубчинскаго, ср. Picavet. L' origine de la philos. schol. en France et en Allemagne (въ Biblioth. de l'école des hautes études I, 1888, стр. 253—279), гдѣ схоластика возводится къ Алкуину и критикуется обычная концепція спора объ универсаліяхъ. Мы утверждаемъ, что именно Enn. V 9 и 7 и VI 1—3 являются идейной основой для даннаго спора. Что касается Ансельма, то ср. Dialogus de grammatico, типичный для эпохи, съ II 5, 2, II 6 и VI 3, 4—5. Также ср. въ Monologium доказательства бытія Божія 1) отъ благъ къ Благу—Enn. VI 7, 21—23 и 16—18; 2) отъ вещей къ единому — V 3, 12—17; 3) какъ высшее совершенство—I 7 и VI 9; 4) „онтологическое" доказательство вытекаетъ изъ

ученія объ „in intellectu esse", откуда „id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo", и, какъ доказано, связано съ Августиномъ (ср. Dräscke, Zu Anselms Monologium und Proslogium въ Neue kirchl. Ztschr. 1900, стр. 243—257); ср. Ueberweg, op. cit., стр. 189: „charakterisch ist übrigens, dass A. nicht nur das Dasein Gottes, sondern auch... die Trinität u. Inkarnation zu begründen versucht, und zwar vermittels platonischer u. neuplatonischer Doktrinen"; ср. примѣч. 2-ое въ нашей работѣ на стр. 359.

[4]) Штекль, Исторія средн. фил., 1912, стр. 2, 5, 7, 11—12; Steinschneider Alfarabi; 1869; Munk, Mélanges; Huit, Le Platonisme à Byzance et en Italie à la fin du m. âge, 1894.

[5]) Ср. статьи Huit о среднев. платонизмѣ въ Ann. de philos. chrétienne, XX—XXII; Werner, Scholastik d. spät. Mittelalters, III, Der Augustinismus; de Wulf, Augustinisme et Arist. au XIII 5. (Revue Méo-Scholastique, 1901, стр. 151—166) и крайне важныя его же La doctrine de la pluralité des formes etc. (Rev. d'hist. et de lit. rel., 1901, стр. 427—453) и Sardermann, Ursprung u. Entwicklung d. L. vom lumen rationis aeternae, lumen duvinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes, 1902. Seeberg, Theologie des Duns Scotus, 1901, (гл. „die geschichtl. stellung d. D. Sc."); Krebs, Studien, 1903, Lasson, Meister Eckhardt, 1868; Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philos. I[4].

[6]) Ср. совершенно неудовлетворит. работу Hasse, Von Plotin zu Göthe[2], 1912. Основной тезисъ работы, что плотиново „Lehre in mächtigen unaufhörlichem Einfluss fortgewirkt hat bis auf die neueste Zeit und in vieler Beziehung uns näher steht als die platonische", вѣренъ. Однако, автору не удалось „den Forschritt des menschlichen Denkens auf neuplatonischer Grundlage in das Licht zu setzen", такъ какъ, вмѣсто анализа элементовъ плотинизма въ философскихъ системахъ, Гассе даетъ простой рефератъ послѣднихъ и... только. Кромѣ того, работѣ вредитъ односторонняя тенденція — устремленіе вниманія исключительно на „Einheitsgedanke Plotins". Въ результатѣ, въ работѣ масса лишняго и нѣтъ очень многаго существеннаго.

Неоплатонизмъ „натурфилософіи" итальянскаго, нѣмецкаго и англійскаго Ренессанса я считаю общеизвѣстнымъ, равно какъ и августинизмъ картезіанцевъ. Относительно Бэкона очень поучительно сравнить его ученіе о формахъ хотя бы съ Enn. II 6 и V 9 (особ. forma, какъ quid ipsum, differentia vera, rerum forma essentialis и даже lex fundamentalis et communis; lex actus; ср. Enn. V 9, 6 „νόμος"), и самъ Бэконъ сознаетъ платонизмъ своего ученія: „Platonem... in sua de Ideis doctrina, Formas esse verum Scientiae obiectum, vidisse; различие лишь въ томъ, что „melius autem est naturam secare, quam abstrahere, id quod Democriti schola fecit" (N. Org. I 51), которая, по нашему мнѣнію, учила не о черезъ отвлеченіе умомъ постигаемыхъ „видахъ", но о минимальныхъ для грубаго воспріятія „видикахъ" (мы бы сказали, объектахъ физики и психологіи, а не метафизики и ноологіи). О Локкѣ см. Hertling, Iohn Locke u. d. Schule v. Cambridge, 1892. О Беркли см. Блонскій, Истор. контекстъ фил. Беркли (въ „Сб. Г. И. Челпанову", М. 1916). Связь между Англіей и картезіанствомъ см. Espinas, Pour l'histoire du cartésianisme, особ. I Les Oratoriens et les Néo-Platonistes (въ Rev. de Mét. et de Mor, 1906, стр. 266—293). Объ отношеніи

Плот. къ Канту и Гегелю ср. Ланцъ, Моментъ спекулятивнаго трансцендентализма у *Плотина* (Ж. М. Н. Пр., 1914, янв., стр. 84—138) и Falter, Beiträge zur G. d. Idee, T. I. Philon. u. Plotin, 1906. У обоихъ, особенно у Ланца, собрано много матеріала, но изложеніе совершенно затемнено абсолютно невѣрнымъ пониманіемъ ученія Плотина объ „идеяхъ".

IV. Общіе выводы.

[1]) Ср. Prolegomena I и Summa II 2.

[2]) Итакъ, Плотинъ—завершеніе античной философіи и основа средне-европейская.

[3]) Ср. Analysis I и Summa II 2. Въ сб. „Мысль и Слово" II печатается моя статья: миѳологія въ современной философіи.

[4]) Я возвожу къ Плотину формальный „логицизмъ" Когена, „гносеологическаго субъекта" Риккерта, „сознаніе вообще" Шуппе и Липпса, интуитивизмъ Бергсона, интеллектуализмъ Гуссерля и ноологію Эйкена. Серьезнымъ упрекомъ моей работѣ могутъ, на первый взглядъ, служить слѣдующія обвиненія: 1) недостаточно отчетливо разобраны столь интересныя сейчасъ темы, какъ о „логосѣ" и „эросѣ"; 2) нѣтъ сравнительной оцѣнки Плотина и Платона; 3) нѣтъ критики Плотина съ точки зрѣнія современной философіи. Отвѣтомъ можетъ служить слѣдующее: 1) проблемы логоса и эроса интересны н ы н ѣ, но для Плотина онѣ не центральны, и п о д ч е р к и в а н і е и х ъ в ы з в а л о б ы а б е р р а ц і ю (ученіе о логосахъ—отъ пифагорейскаго стоицизма, а объ эросѣ—аллегоризація Плотона); 2) послѣ моихъ разъясненій объ „идеологіи" Платона мой приговоръ о Платонѣ былъ бы аналогиченъ приговору Гартмана; 3) я считаю принципіально невозможнымъ критиковать мыслителя III в. въ XX-мъ вѣкѣ. О Плотинѣ можно итти рѣчь лишь какъ о п р е д п о с ы л к ѣ современнаго міросозерцанія, которое все же, слишкомъ далеко ушло отъ Плотина, чтобы сравнивать ихъ. Но Плотинъ, какъ предпосылка, мною, надѣюсь, выясненъ. Въ критикѣ же надо итти инымъ путемъ: критиковать не Плотина, но современную философію въ ея исторической основѣ. Эту критику можно найти въ указанной въ 3 примѣч. статьѣ и въ главѣ „Міросозерцаніе и міродѣланіе" моей печатающейся книги „Современная философія".

ТОГО ЖЕ АВТОРА:

I. Книги.

1. **Проблема реальности у Беркли.** К. 1907, стр. II+154 (оттискъ изъ Кіевскихъ Университетскихъ Извѣстій).

2. **Янъ Амосъ Коменскій.** М. 1915, стр. IV+120, изд. К. Тихомирова.

3. **Введеніе въ дошкольное воспитаніе.** М. 1915, стр. II+139, изд. „Практическія Знанія“ (печат. 2-ое изд.).

4. **Курсъ педагогики.** (**Введеніе въ воспитаніе ребенка**). М. 1916, стр. VIII+286, изд. „Задруга“ (печат. 2-ое изд.).

5. **Какъ организована школа въ Зап. Евр. и Америкѣ?** М. 1917, стр. 48, изд. „Внѣшкольное Просвѣщеніе“.

6. **Задачи и методы новой народной школы.** М. 1917, стр. 80, изд. „Задруга“.

7. **Философія Плотина.** М. 1918, стр. 367, изд. Лемана и Сахарова.

8. **Ранняя эллинская философія** — печатается въ изд. Лемана и Сахарова, ок. 12 печ. листовъ.

9. **Современная философія**—печатается въ изд. „Русскій Книжникъ“, ок. 25 печ. листовъ.

10. **Школа и общественный строй.** М. 1918, стр. 36, изд. „Задруга“.

II. Наиболѣе значительныя статьи по философіи и педагогикѣ.

А. 1. **Этическая проблема у Эд. Гартмана,** „Вопр. филос. и псих.“, 1907, кн. 87, стр. 272—308.

2. **Фр. Паульсенъ, какъ философъ и педагогъ,** ibid. 1909. кн. 94, стр. V—XXXII.

3. **Результаты анкеты по вопр. о постан. препод. псих. въ ср. школѣ,** ibid. 1910, (и отд. оттискъ вмѣстѣ съ статьей Г. Челпанова: Мѣсто ли псих. въ ср. школѣ?).

4. **Телеологія Лейбница,** ibid. 1911, кн. 117, стр. 187—214.

5. **Рожденіе философіи,** ibid. 1914 (и отд. оттискъ стр. 26).

6. **Историческій контекстъ философіи Беркли,** въ „Сборникѣ Г. И. Челпанову“, М. 1916, стр. 79—100.

7. **Фрагменты Гераклита,** „Гермесъ“, 1916, № 3.

8. **О методѣ единаго процесса г. Нечаева,** „Психолог. Обозрѣніе“, 1917, № 1.

9. **Кн. С. Трубецкой и философія,** въ сб. „Мысль и Слово I“, 1917, стр. 142—176.

В. 1. **Педагогика прогресса и человѣчности** „Вѣстникъ Воспитанія“, 1914, № 8, стр. 1—30.

2. **Мѣсто Ушинскаго въ исторіи русской педагогики,** „Педагогическій Листокъ“, 1915, № 3, стр. 92—102.

3. **Къ методикѣ преподаванія педагогики,** „Вѣстникъ Воспитанія“, 1915, № 3, стр. 1—32.

4. **О національномъ воспитаніи,** ibid. 1915, № 4, стр. 1—38.

5. **Задачи и методы народной школы,** ibid. 1916, № 1—2, стр. 1—36 и 1—35.

6. **Какъ мыслить среднюю школу,** ibid. 1916, № 9, стр. 1—48.

7. **Какъ организовываться русскому учительству,** ibid. 1917, № 4—5, стр. 1—26.

8. **Аксіомы педагогическаго дилетантства (противъ теченія),** ibid. 1917, № 6, стр. 1—22.

9. **Личность ребенка и воспитаніе,** „Психологія и Дѣти“, 1917, № 1, стр. 4—15.

10. **Міросозерцаніе и профессія,** сб. „На распутьи“, М. 1917, стр. 17—24.

11. **Общее и профессіональное образованіе,** „Учитель“, 1918, № 1, стр. 26—29.

12. **О программѣ и организаціи нар. школы,** „Извѣстія по нар. образ. М. Гор. Думы“, 1917, № 2—5.